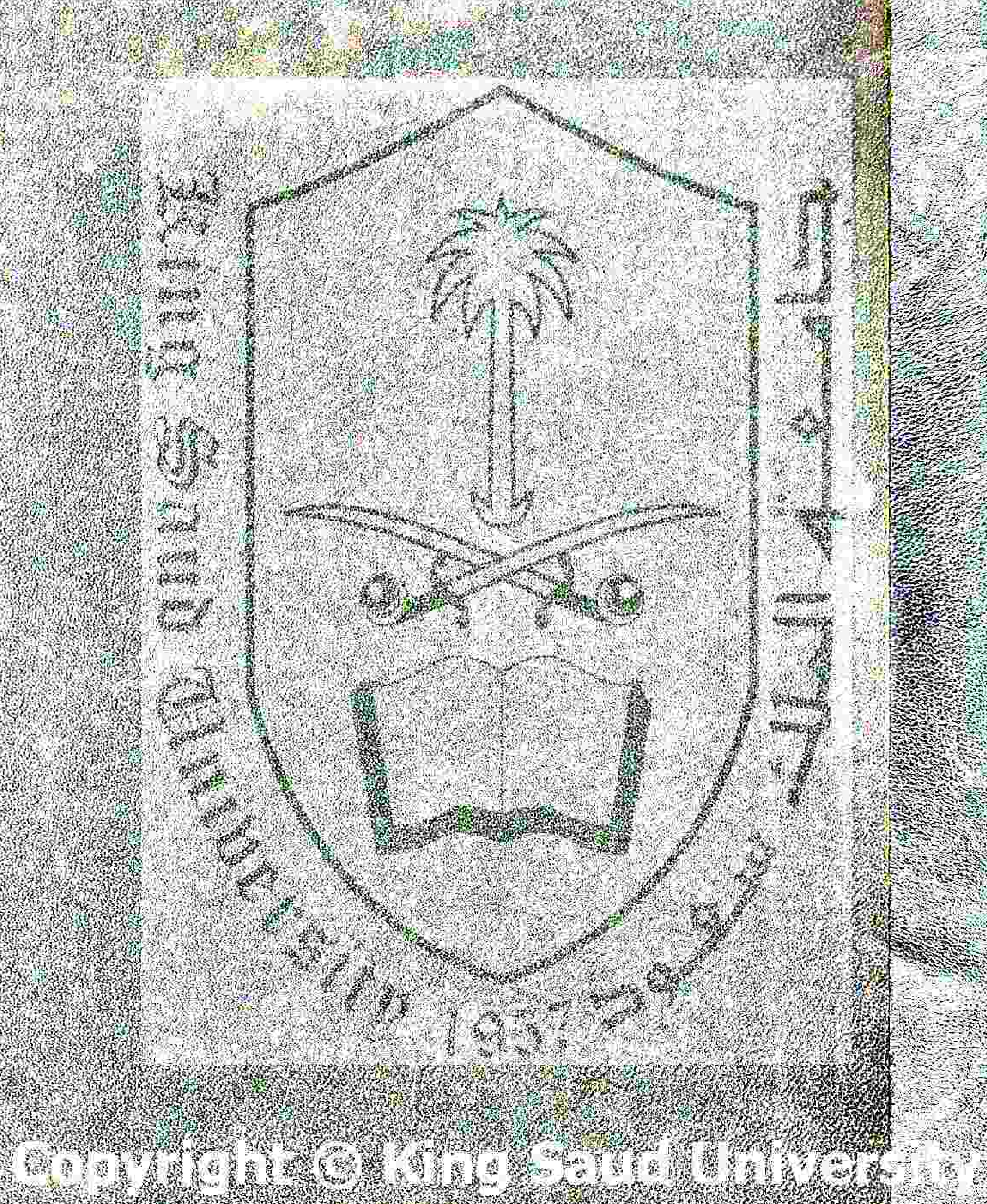

King Saud University
1957


١٣٦٠
شرح
اصول
الشاشي
صيفي بن
نصير

٢١٦١ر١ معدن شرح أصول الشاشي ، تأليف
صوفي بن نصير - كان حيا قبل ١١٩٤هـ .
م٠ ص
خط القرن الثاني عشر الهجري تقديرا.
٨٩ ق ٢١ س ٢٤×١٧سم
١٣٦٠ نسخة حسنة ، خطها تعليق حسن ، ناقصة
الآخر .
١. اصول الفقه الاسلامي . أ . المؤلف .
ب. تاريخ النسخ .



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي الهمنا دقائق اصول الفقه بكرمه القديم ووفقنا بمجادلة الحق الصحيح بفضله العميم والصلوة

على رسوله محمد الذي ارشدنا الى الدين القويم وهدانا الى الصراط المستقيم وعلى اله واصحابه الذين ظفروا من

صحبته بنوال عظيم وبعد فيقول العبد الحقير صبغي ابن نصير رزقه الله تعالى ما يتمناه واصلح امور دينه ودنياه

لما رايت الكتاب المعروف باصول الشاشي كتابا مشتملا لامهات قواعد اصول الفقه والاحكام على وجه

الاتقان والاحكام مع حسن التهذيب ولطف الترتيب وقد شرحه كثير من الرجال واشتغل بحله جم

غفير من مهرة ارباب الكمال لكنه قد خفي عليهم كنوز معانيه ورموز اسراره لم يقدروا على كشف القناع عن جمال

مخدورات النوابر اردت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر

مكنوناته بحيث لم يبق فيه اجمال ولا لاحد اشكال اعانة للمتعلمين وطلبا للتسهيل على المقتبسين فلخصت مسائله

الهامه الصواب في الكتاب والخطاب وجمعت فيه ما حفظت من الكتب المصنفة في هذا الباب وما سمعت من

الاساتذة من غرر الفوائد مما يكفيهم اولوا الالباب وسميته بالاصول على الاشكالات العجيبة والفوائد الغريبة

معللا واضفت اليها ما خطر في خاطري من درر الفوائد بالهام الله الملهم بالصواب وسالت الله الكريم ان

يجعله في حيز القبول فهو غاية المقصود ونهاية المامول والملتمس ممن يطلع عليه من اكابر الفضلاء واماثل

العلماء ان ينظروا فيه بنظر الرأفة والاحسان ويصلحوا الوسوسة من الشيطان فاني بالنقصان معترف وبالخطاء

مقترف وليس ابتغى من الانام الثناء الجميل في العاجل وحسبي ما ارجوه من الثواب الجزيل في الاجل والله الهادي

الى السداد واليه المرجع والمعاد وهو ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق ثم لما كان الاليق بمبدا كل امر

جليل القدر ومطلع كل شان عظيم الخطر ان يبدا فيه بذكر الله جل شانه صونا عن الخلل والزلل افتتح

المصنف بقوله بسم الله الرحمن الرحيم اسم خاص بذاته وهو اختيار اكثر السلف لانه لا يوصف به ولانه لا بد له من اسم يجري

عليه صفاته ولا يصلح له غيره ولانه لو كان وصفا لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه

لا يمنع الشركة فتعين انه اسم لذاته تعالى وقيل انه وصف لا علم لان المقصود من وضع الاعلام تميز المسمى عن اقرانه

او خفيا وهو السنة والثاني اما ان يكون رايا او غيره والاول اما ان يكون راي الجميع وهو الاجماع او راي البعض

وهو القياس واما الثاني اما قول المرء عند نفسه مما يبدا له في القلب وهو الالهام واما قول غيره وهو التقليد وهما

ليسا بحجتين اما الاول فلانه يحتمل ان يكون من الله تعالى ويحتمل ان يكون من غيره والمحتمل لا يكون حجة في الشرع واما

الثاني فلانه قبول قول الغير بلا دليل فلا يكون حجة في الشرع وقيل انهما يتعارضان بالمثل فلا يكونان حجتين وفيه

نظر لان التعارض يتحقق في جميع الدلائل الشرعية وهو لا يوجب السقوط عن كونها دليلا بل يوجب ان يطلب

طريق رفع التعارض من التوفيق او الاثم الترجيح [illegible] التهاتر [illegible] واجيب بان الدلائل الشرعية لا تحتمل التعارض

المعارض حقيقة [illegible] لان [illegible] امارات العجز والله تعالى يتعالى عن ان يوصف بالعجز

فانه يقع صورة التعارض [illegible] بالناسخ من المنسوخ لجهلنا بالتاريخ اذ لو علم التاريخ لن يقع التعارض بوجه

لكونه اللائق [illegible] الالهام والتقليد حيث يقع التعارض فيهما حقيقة ودلائل الشرع لا تحتمل

التعارض والتناقض والمراد بقوله كتاب الله القرآن والاضافة لتعظيم المضاف وسنة رسوله اي رسول

[illegible] السنة تطلق على قول الرسول وفعله والاجماع الامة اللام للعهد اي اجماع امة

[illegible] لان اجماع امة غير رسولنا ليس بحجة وانما لم يقل والاجماع كما قال والقياس تنبيها على ان

الاجماع لكل عصر من اهل العدالة والاجتهاد الى يوم القيامة حجة لا كما قال البعض انه لا اجماع الا لاهل المدينة

[illegible] الصحابة [illegible] الكلام في قوله والقياس للعهد اي القياس الشرعي وهو القياس المستنبط

من [illegible] الاجماع [illegible] القياس العقلي واللغوي والتشبيه فانها ليست بحجة عندنا وانما

[illegible] لتلك الاقيسة لان لفظ القياس عند الاطلاق لا يقع

الا على القياس الاصطلاحي لان كل [illegible] اصطلاح وتلك الاقيسة لا يسمى اقيسة في الاصطلاح فلا يقع

لفظ القياس عليها فلا حاجة الى ذكر الصفة [illegible] بخلاف لفظ الاجماع فانه يقع على اجماع اهل المدينة واجماع الصحابة

واجماع عترة الرسول [illegible] الى [illegible] الى [illegible] نظير القياس المستنبط

من [illegible] القربان حالة الحيض لعلة الاذى بقوله تعالى يسألونك عن المحيض

قل هو اذى الاية [illegible] ما قلنا في سقوط النجاسة عن سور سواكن البيوت قياسا

على سقوط نجاسة سؤر الهرة بعلة كثرة الطواف بقوله عليه الصلوة والسلام الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين
والطوافات عليكم ونظير القياس المستنبطة من الاجماع ما قلنا في ثبوت حرمة المصاهرة بالوطي الحرام قياسا على حرمة
المصاهرة بالوطي الحلال بعلة الجزئية والبعضية وفي كل واحد من هذه النظائر بحث من وجوه ذكرناها مفصلة
في شرح الحسامي من اراد تحقيق ذلك فعليه بمطالعته فان قيل قد ثبت الحكم بثمانية اخرى وهي شرايع من قبلنا
واثار الصحابة رضي الله عنهم والاحتياط والضرورة والتامل والاستصحاب الحال على قول والتحري وغلبة الظن فكان اصول
الفقه اثني عشر فكيف يستقيم الحصر على الاربعة قيل شرايع من قبلنا انما يكون حجة اذا قص الله او رسوله من غير انكار
فكانت ملحقة بالكتاب او السنة واثار الصحابة رضي الله عنهم ان كانت غير معقولة المعنى كانت مندرجة تحت السنة
لكونها محمولة على السماع من النبي عليه الصلوة والسلام وان كانت معقولة المعنى كانت مندرجة في القياس لذلك السنة
والاحتياط ليس بدليل بل هو حكم لانه عبارة من وجوب اخذ ما لا ريب وترك ما فيه ريب وهو ثابت بقوله عليه السلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وما قيل هذا ثابت بالاحتياط فمعناه ثابت بدليل يثبت به الاحتياط وهو
الحديث المذكور والضرورة ملحقة بالكتاب لان الحرج مدفوع بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والتعامل انما
يكون باتفاق الناس على الشيء فكان ملحقا بالاجماع والاستصحاب مرجعه القياس على قول من احتج به لانه قياس
ما يكون على ما كان والتحري جزء من اجزاء غلبة الظن وهو حكم لا دليل كالعلم والاعتقاد لانه عبارة عن الظن
الراجح كالتصديق حكم ودليله ما ثبت به الظن من اسبابه وانما وجب العمل بهذا الدليل عند انعدام ما فوقه من
الدليل بالاجماع وما يقال غلبة الظن حجة عند انعدام ما فوقها من الدليل محمول على التسامح اذ معناه غلبة الظن
اثر الحجة الموجبة فتحقق ان ادلة الفقه اربعة فان قيل الاجماع يحتاج الى السبب الداعي وذا اما الكتاب
او السنة او القياس فيكون الاجماع ملحقا بها فيكون ادلة الفقه ثلاثة لا اربعة قيل فيه اختلاف فقد
ذهب البعض الى ان الاجماع قد يكون بلا سبب داع بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويلهمهم الصواب قلنا
انا نمنعه وبعد التسليم قلنا ان الحكم الثابت بالاجماع غير الحكم الثابت بالسبب الداعي فان الاجماع قطعي
عند وجود شرائطه وخبر الواحد والقياس لا يوجبان الحكم قطعا وعند التفاوت في المدلول يظهر تفاوت الدليل
وانما قدم الكتاب على الكل لانه اصل من كل وجه وعلى كل اعتبار واعقبه بالسنة لانها اصل باعتبار انه وحي ولانه

بجميعها

جميعها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع عنهما لانهما حجتان في كل عصر وزمان بخلاف الاجماع فانه انما صار حجة بعد توفي
الرسول صلى الله عليه وسلم ولان حجيته ثابتة بالكتاب والسنة واخر القياس عن الكل لانه لا يثبت الحكم ابتداء بل يحتاج
في اثباته الى احد الاصول الثلثة فكان فرعا لها بخلاف الاصول الثلثة فانها تثبت الحكم ابتداء ولا يحتاج في
اثباته الى شيء فكان اصلا من وجه دون وجه ولان حجيته ثابتة بالاصول الثلثة ولانه ظني بخلاف الاصول
الثلاثة فانها قطعية فان قيل كما لا يثبت القياس الحكم ابتداء كذلك الاجماع لا يثبت الحكم ابتداء بل يحتاج
في اثباته الى سبب داع من الكتاب والسنة والقياس فكان فرعا لها ايضا الاجماع اقرب الى الفرعية من القياس
لانه يدل على الحكم في عين ما ثبت بالداعي والقياس يدل عليه في غير ما ثبت بالاصول الثلثة قيل الحكم الثابت
بالاجماع قطعي عند استجماع شرائطه والسبب الداعي قد يكون خبر الواحد والقياس وهما لا يوجبان الحكم قطعا وعند
تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل فكان في اثبات الحكم اصلا مستقلا بنفسه بخلاف القياس على ان الاجماع
عند البعض قد يكون بلا سبب داع لجواز ان يخلق الله تعالى في اهل الاجماع علما ضروريا ويوفقهم باختيار
الصواب وهذا واقع مثل اجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام فكان دليلا مستقلا بنفسه فان قيل
الاصول الثلاثة لا تخلو اما ان يكون قطعية بالنظر الى جميع اقسامها او الى بعض اقسامها ان اريد الاول
فغير مستقيم لان بعض اقسامها ظنية كالاية المأولة والعام المخصوص واخبار الاحاد والاجماع المنقول الينا
بطريق الاحاد وان اريد الثاني فالقياس بالعلة المنطوقة قطعي ايضا ثم لم يكن الظني مختصا بالقياس قيل سلمنا
ذلك لكن الاصل في غير القياس القطع والظن امر يعارض والاصل في القياس عدم القطع والقطع يعارض فاختلفا
باعتبار الاصل والاقسام بين القياس كما بين الاصل والاتباع لان الحكم فيما ثبت بالقياس يضاف اليه لا الى
النص والفاء في قوله فلا بد جواب شرط محذوف اي اذا عرفت الاصول المذكورة فلا بد من البحث في كل واحد
البحث في اللغة التفتيش وهو بالفارسية بازجستن وباز پرسيدن كردن وفي الاصطلاح خوض المتناظرين
في امر لاظهار الحق فقدم ذلك يقينا قوله من هذه الاقسام محمول على حذف المضاف اي اقسام هذه الاقسام وانما يبحث
عنها لانها موضوع هذا العلم لان ما يبحث في هذا العلم هو اعراض الادلة السمعية والاجتهاد واللام في قوله ليعلم
بذلك متعلق بالبحث اي ليعلم بذلك البحث طريق تخريج الاحكام ومتعلقاتها من عللها وشرائطها واسبابها

فالاجماع

وعلامتها ثم الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ثم يطلق على الثابت به بالاقتضاء والتخيير واضافة
الطريق الى التخريج بيانية اي طريق هو تخريج الاحكام او بمعنى اللام اي طريق لتخريج الاحكام من باب اضافة
المصدر الى المفعول وذكر الفاعل متروك اي طريق تخريج المجتهد الاحكام فان قيل التخريج انما يعلم بالقياس لا باقسام
الكتاب والسنة والاجماع قيل نعم ولكن المجتهد انما يخرج الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع بالقياس بعد ما يعلم
اقسامها ويحتمل ان يراد بالتخريج التفريع البحث الاول في ما ذكر في فصول كتاب الله تعالى مجملا لانه ذكره مع
اختلاف الخصوم ودلائلها وقوله في كتاب الله يحمل على حذف المضاف اي في اقسام كتاب الله اذ هو ينقسم في معرفة
احكام الشرع الى اربعة اوجه الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والماول والثاني
في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والثالث
في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولهذه الاربعة اضداد اربعة فضد الظاهر
الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه والرابع في وجوه الاستدلال بذلك النظم وهي
اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه ولكل من هذه الاقسام اربعة اخرى وهي
معرفة معانيها لغة ومعانيها شرعا وترتيبها واحكامها فبلغت الاقسام الى الثمانين وههنا هو الشروع
بذلك وانما لم يتعرض لبيان الاقسام الاربعة المذكورة اكتفاء بما ذكره في اثناء التقرير وانما يتعرض لبيان الاقسام
هذه الاقسام لان عبارة الكتاب في الدلالة على ما هي مرتب وخفاء كذلك ولذلك يتفاوت مراتب الاحكام الثابتة
بها قطعا واحتمالا وبهذا اخذ في تفصيل اقسام عبارة الكتاب وانما لم يعرف الكتاب لانه اشهر من ان يعرف لانه سوره
معلومة محصورة وكل سورة على آيات محصورة وكل آية على كلمات محصورة فكان القرآن متميزا عن كل كلام بحيث
لا يشتبه شيء منه بغيره فلا يحتاج الى التمييز والتعريف لتمييز المحدود عن غيره وفيه فصول اي في البحث الاول في كتاب
الله فصول فصل في الخاص والعام خبر مبتدا محذوف وهو مصدر بمعنى الفاعل اي هذا فاصل ما بعده عما قبله
او بمعنى المفعول اي هذا مفصول عما قبله او على حقيقة ويكون خبرا على وجه المبالغة نحو زيد عدل كما اذا كررت بعده
كلمة في بعرضه ويبنون على انه خبر مبتدا محذوف ان هذا لم يسكن آخره لانك اذا وقفت على كلمة اسكنت آخره
فان قيل الخاص والعام فرعا الفصل لا الفصل في الخاص والعام فلا يستقيم الظرفية قيل ظرفية الخاص والعام للفصل

بحث الخاص

باعتبار

اعتبار الاصطلاحي كما في قولهم زيد في لغته وانما جمع الخاص والعام في فصل واحد لاشتراكهما في كون كل واحد منهما موضوعا
لمعنى واحد لكن المعنى الواحد في الخاص منفرد عن الافراد وفي العام مشتمل على الافراد او لاشتراكهما في كون
كل واحد منهما يوجب الحكم قطعا بخلاف المشترك والماول او لتحقيق التقابل بينهما فان كل قسم من اقسام الصيغة
واللغة قد يجتمع مع الآخر بجهات مختلفة فان قولك جرت العيون من حيث ان العين وضعت تارة
للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة
وهي عين الماء مثلا ان يكون عاما بخلاف الخاص والعام فانه لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين
وقس على هذا كل قسم جمع مع آخر في فصل وانما قدم الخاص على العام لانه بمنزلة المفرد من المركب والمفرد مقدم على المركب
ولان حكمه متفق عليه بين الجمهور وحكم العام مختلف فيه بينهم واللام في قوله فالخاص للجنس اي جنس الخاص لفظ فيه
احتراز عن غير الملفوظ كالدوال الاربع فانها لا توصف بالخصوص وهو جنس يتناول جميع الالفاظ فبقوله وضع
لمعنى خرج غير الموضوعات كالمهملات فان قيل يخرج بهذا الحد المجاز لخروجه عن الوضع وهو قد يكون خاصا وقد يكون
عاما كما قال الشيخ فخر الاسلام وحكم المجاز وجود ما اريد به خاصا كان او عاما قيل انه لا يخرج لانه وضع لمعنى معلوم في
محل الحقيقة وان لم يرد ذلك المعنى في محل المجاز وهذا لا يضر لان الارادة غير مذكورة في الحد او يقال المراد بالوضع اعم
من ان يكون وضع الواضع او وضع المتكلم ووضع الواضع يعرف بالنقل ووضع المتكلم يعرف بالقرينة الصارفة عن
الارادة الموضوع له الاول فيدخل المجاز بوجود وضع المتكلم فيه نحو رأيت اسدا يرمي باعتبار تعيين المتكلم اياه
لمحل الشجيع خاص وباعتبار استعماله فيه وارادته به فيه مجاز وبهذا الاعتبار سمي المجاز في المعنى المجازي المنفرد
خاصا وفي المعنى المتنوع عاما كما ذكر الشيخ في حكم المجاز او يقال اللفظ الموضوع ههنا بمقابلة المهمل لا بمقابلة المجاز
فيدخل المجاز او يقال الحقيقة والمجاز متعلقان بالاستعمال اللفظ ووضعه في غير موضوعه لا باصل الوضع لما
عرف ان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا والخصوص والعموم متعلقان باصل الوضع فلا يكون الحقيقة
والمجاز داخلين في تعريف الخاص والعام بهذا الاعتبار فلا ضير في خروج الحقيقة والمجاز عن تعريفهما فعلى هذا يكون
المراد بالوضع حقيقة وهو الوضع الاول وهذا الجواب احسن من سائر الاجوبة وحاصله ان المجاز خرج بدلالة مورد
التقسيم لان هذا التقسيم بالنظر الى دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر من البيان والاستعمال والوقوف

بخلاف المجاز فان استعمال المتكلم فيه منظور لانه من تقسيم الاستعمال فلا ضير في خروجه من تعريف الخاص والعام وبقوله معلوم
خرج المشترك اذ المراد بالمعلوم كون المعنى بحيث اذا اطلق اللفظ يفهم منه معناه والمشترك ليس بهذه المثابة
فانه اذا قيل رايت عينا لا يفهم معناه المراد كذا قيل وفيه بحث بوجوه الاول ان هذا الكلام يشير الى ان المراد
بالمعلوم المعلوم عند السامع فيقتضي ان يكون الخاص من التقسيم الرابع وهو التقسيم باعتبار وقوف السامع على
المراد لا من تقسيم الصيغة واللغة لان هذا تقسيم في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر والثاني
انه على هذا يخرج النكرة من الحد لانك اذا قلت رايت رجلا لا يعلم معناه المراد ولو اعتبر ان مراد المتكلم هنا معلوم من حيث
يعلم ان فردا من هذا الجنس المراد وان لم يكن ذلك الفرد معينا وجب ان يعتبر مثل هذا العلم في المشترك ايضا لانك اذا
قلت رايت عينا يعلم ان فردا من افراد ما يطلق عليه اسم العين رايى والثالث ان كثيرا من الالفاظ الخاصة لا
يفهم معناه اذا اطلق فينبغي ان لا يكون تلك الالفاظ خاصة واجيب عنه بان المراد يفهم معنى اللفظ بالنسبة الى من
هو عالم بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى واللفظ الذي لا يفهم معناه عند الاطلاق باعتبار عدم العلم بوضعه بخلاف
المشترك لانه لا يفهم معناه عند الاطلاق وان علم بوضعه بل يفهم ذلك بالتامل في القرينة الدالة على تعيين احد
المعنيين والرابع انه يقتضي ان لا يكون اللفظ الموضوع لمعنى معلوم قبل العلم بالوضع خاصا لان معناه الموضوع له
غير معلوم واجيب عنه بان المراد بالمعلوم ان يكون من شانه ان يعلم اذا استعمل اللفظ بعد العلم بالوضع وقيل
المراد بالمعلوم الواحد ما دل عليه لفظ الفرد ولم يخرج المشترك وفيه ايضا بحث بوجوه الاول ان ما وضع لمعنيين
فصاعدا يصدق عليه انه وضع لمعنى واحد لوجود الواحد في المثنى فصاعدا فلا يخرج المشترك واجيب بان كل
قيد في الحد يوجب نفي ما عداه لان شرط الحد الاطراد والانعكاس ولا يتحقق ذلك الا بالاحتراز في كل قيد
عما سواه فكانه قال كل لفظ وضع لمعنى واحد فقط فيخرج المشترك والثاني ان مصنف هذا الكتاب غير مصنف البزدوي
فجاز ان يكون مراد احدهما غير مراد الآخر فكيف يكون قول احدهما دليلا على مراد الآخر واجيب بان المراد بيان
الاصطلاح الواحد وتعريف الشيء الواحد والاحتراز عن الاشياء المخصوصة دليل على اتحاد مرادهما ظاهرا لكن
عليك وجه العدول عن لفظ الواحد الى لفظ المعلوم والثالث ان ذكر المعلوم وارادة الواحد مجاز فلا بد له من بيان
الاتصال بينهما فالاتصال بينهما على ان استعمال المجاز الغير المشهور ممتنع في التعريفات ويمكن ان يقال ان وجه
الاتصال

الاتصال بين المعلوم والواحد هو التعيين او الملازمة العرفية لان المعلوم واحد في الاغلب وقيل المشترك قد خرج
بقوله لمعنى لان النكرة في موضع الاثبات تخص وفيه بحث بوجوه الاول ان النكرة في موضع الاثبات وان كانت
تخص لكنها لا تنفي الغير لان التنصيص على الشيء لا يقتضي نفي الحكم عما عداه الا ترى انك اذا قلت جاءني رجل لا يدل على انه
جاءك رجل فحسب بل هو ساكت عن رجل آخر يحتمل ان يكون معه رجل آخر واجيب بانها تنفي الغير في الحد لان شرط الاطراد
والانعكاس ولا يحصل ذلك الا بالاحتراز في كل قيد عما سواه فكانه قال وضع لمعنى لا لمعنيين فصاعدا
بخلاف قولك جاءني رجل فانه في موضع الخبر والخبر عن الشيء بالشيء لا يقتضي نفي غيره والثاني ان المشترك لو كان خارجا
بقوله لمعنى لزم خروجه بقوله لمعنى في تعريف الكلمة ايضا وهو قول النحاة لفظ وضع لمعنى مفرد وكيف يخرج وهو كلمة
باجماع النحاة فعلم انه غير خارج بقوله لمعنى ثمة فكذا هاهنا ويمكن ان يجاب عنه بان المصنف لما ذكر المشترك قسيم الخاص
وجب الاحتراز عنه في تعريفه ليكون التعريف منعكسا وليس في تعريفه قيد سواه للاحتراز عنه فعلم ان وصف الوحدة
في المعنى منظور مقصود والوحدة من حيث هي هي تنافي التعدد فيكون في ذكر قوله لمعنى احتراز عن المشترك والثالث
ان الوحدة المستفادة من تنكير معنى ضمنية والضمنيات لا تعتبر خصوصا في الحدود واجيب بانها انما لا تعتبر اذا لم يقصدها
المتكلم وهاهنا قصد المتكلم بدلالة انه ذكر المشترك قسيم الخاص فوجب الاحتراز عنه في حده ليكون الحد منعكسا
وليس في حده قيد سواه للاحتراز عنه فعلم انه قصد بتنكير المعنى توحده فصار الضمني معتبرا والرابع ان النكرة في موضع
الاثبات انما تخص اذا لم يكن مصدرا على ما عرف وهاهنا مصدر وكذا اذا لم يكن موصوفة بصفة عامة وهاهنا
قد وصفت بصفة عامة وهي قوله معلوم فكيف تخص والخامس انه لو كان المشترك خارجا بقوله لمعنى فما الفائدة في
قوله معلوم واجيب عنه بان فائدته الاحتراز عن المجمل فان معناه غير معلوم وفيه نظر لان المجمل من قسم البيان وكونه
لا ينافي كونه خاصا لان اقسام التقسيمين لا يجب التنافي بينهما فليكن المجمل خاصا من جهة الوضع مجملا من جهة
البيان فلا حاجة الى الاحتراز عنه واجيب بان حكم الخاص انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا وحكم المجمل
التوقف على اعتقاد حقية المراد الى ان ياتيه البيان من قبل المجمل وحكم الشيء لازمه والمنافي للازم منافي للملزوم
فيكون المجمل منافيا لكونه خاصا واما ان هذا التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالعوارض
فالمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام فلا ينافي كونه خاصا فلا حاجة الى الاحتراز عنه وبان المجمل خارج عن مورد

التقسيم لان هذا التقسيم بالنظر الى دلالة اللفظ على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر من البيان والاستعمال والوقوف
بخلاف المجمل فان البيان الخفي فيه منظور لانه من تقسيم البيان فلا حاجة الى الاحتراز عنه في حد الخاص او المسمى معلوم
عطف على قوله المعنى معلوم فان قيل الحد الاول تام شامل للمسمى وغيره لان كل مسمى هو مدلول الاسم الموضوع له ومعناه
فما فائدة قوله او المسمى قيل لما اختلف عبارة المشايخ في تعريف الخاص بعضهم عرفوا بالعبارة الاولى وعنوا بالمعنى
مدلول اللفظ عينا كان او عرضا كليا كان او جزئيا وبعضهم عرفوه بالعبارة الثانية وعنوا بالمسمى مدلول اللفظ
ايضا فيكون معنى العبارتين واحدا وكلا الحدين تاما وانما الاختلاف في العبارة جمع المصنف بينهما دفعا لتوهم المخالفة
بين العبارتين فكانه قال ليس بينهما مخالفة معنى وان يرى المخالفة بينهما لفظا لان المراد بالعبارة الاولى
ما هو المراد من الثانية فيصح ان يكون كل واحد منهما تعريفا للخاص باستقلاله هذا اولى مما ذكر في الشروح جمع بينهما تبركا
اذ لا معنى للتبرك في مقام التعريف اذ ليس هذا المحل ببيان التصوف والسلوك حتى يذكر الفاظ المشايخ تبركا ولقائل
ان يقول فعلى هذا لا يستقيم كلمة او التي هي لاحد الشيئين واجيب بانها للترديد في العبارة لا لاحد الامرين اي يقال
في حد الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم او يقال كل لفظ وضع لمسمى معلوم او يقال في الجواب عن اصل السؤال المراد
بالمعنى ما يقوم بالغير كالعلم والجهل وبالمسمى العين وهو ما يقوم بنفسه كالرجل والمراة فيكون التعريف الاول للمعاني
وهذا للاعيان وانما عرف كل نوع من الخاص بتعريف على حدة لان كثيرا من مشايخنا المتاخرين فرقوا بين الخاص
والعام بجريان الخصوص في المعاني والاعيان وقصر العموم في الاعيان خاصة وهو اختيار المصنف ولذا عرف كليهما
في الخاص ليكون نصا على جريان الخصوص في القبيلتين فعلى هذا التعريف يكون كلمة او للتقسيم وهو قد يكون
لمنع الجمع والخلو وقد يكون لمنع الجمع دون الخلو وقد يكون لمنع الخلو دون الجمع وههنا من هذا القبيل فكانه قال ما وجد فيه
احد هذين الامرين ايا ما كان فهو خاص وما خلا عنهما جميعا فليس بخاص ثم هو تقسيم المحدود لدخول المسمى والمعنى
تحت كل لفظ وهو جائز لا تقسيم الحد وهو باطل ولقائل ان يقول ما ذكرتم ان العموم لا يجري في المعاني منقوض
بمثل العموم فانه عام مع كون العموم من المعاني اللهم الا ان يقال ان عموم العلوم بالنظر الى عموم من قام به العلم لا بالنظر
الى نفسه وذلك من الاعيان دون المعاني وفيه نظر لان هذا انما يستقيم اذا قامت العلوم بالاشخاص المختلفة اما اذا
قامت بشخص واحد فلا كما يقال فلان بحر حيث اجتمع فيه العلوم او يقال المراد بالمعنى مدلول اللفظ وبالمسمى

المتخصص

المتخصص المعين كزيد مثلا فيكون التعريف الاول لخصوص الجنس والنوع والفرد وهذا التعريف لخصوص الفرد خاصة فيكون
هذا من باب التخصيص بعد التعميم اظهارا لمزيد خصوص الفرد على خصوص الجنس والنوع لانه جزئي حقيقي لا يتوهم في مفهوم
الشركة بخلاف الجنس والنوع فانهما كليان بحيث يتوهم في مفهومهما الشركة فكان في خصوصه قوة وكمال كتخصيص جبريل
وميكائيل بالذكر بعد عموم الملائكة او يقال المراد بالمعنى ما يقوم بالغير وبالمسمى مدلول اللفظ فيكون التعريف الاول للمعاني
خاصة وهذا للاعيان والمعاني جميعا فيكون هذا من باب التعميم بعد التخصيص اشارة الى زيادة الاهتمام ببيان الخصوص
في المعاني لما كان يتوهم عدم جريانه فيها قياسا على العموم فانه لا يجري فيها عند المتاخرين من مشايخنا او يقال المراد
بالمعنى مدلول اللفظ وبالمسمى ما صدقت عليه الحقيقة المشتركة من الافراد وبهذا المعنى استعمله الشيخ فخر الاسلام في تعريف
وهو الاظهر فليتامل والجار والمجرور اعني قوله على الانفراد يتعلق بكل واحد من الحدين لانه من تمامهما فيكون صفة بعد
صفة لقوله معنى ومسمى اي المعنى والمسمى كائنين على صفة الانفراد عن الافراد والمراد كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد
مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد كخاص النوع والجنس نحو رجل وانسان او لا كخاص الفرد نحو زيد فخرج العام عن
هذا القيد لانه وضع لمعنى واحد لكن لا على سبيل الانفراد عن الافراد بل الافراد فيه منظورة للواضع في الوضع فيكون معناه
شاملا للافراد بحسب الوضع ويدخل المثنى واسماء العدد والمطلق في الحد اما المثنى فلانه شامل للاجزاء بحسب الوضع دون
الافراد لانه وضع بازاء الشيئين جميعا فكانا جميعا مفهوما واحدا وكل واحد منهما فرد الشيئين اجزاء المعنى الواحد بخلاف
الجمع فان كل واحد من افراد جموعه مفهوم تام لا بعض المفهوم وكذا اسماء العدد كالثلثة وما فوقها فانها ايضا شاملة
للاجزاء بحسب الوضع دون الافراد لانها وضعت لنفس هذا العدد من غير نظر الى شيء آخر واما المطلق فلانه وضع لمعنى واحد
نوعي ويمكن ان يقال ان المشترك قد خرج بقوله على الانفراد ايضا كما خرج العام بان يكون معناه على الانفراد عن الافراد
ومن معنى آخر فيخرج العام لان معناه غير منفرد عن الافراد كما بيناه وكذا المشترك لان معناه غير منفرد عن معنى آخر
كالعين مثلا فانه وضع للمذهب لكن لا على الانفراد عن معنى آخر لانه كما وضع له وضع لغيره فلا حاجة الى ما تكلف
الشارحون لاخراج المشترك من تعريف الخاص كما بينا كقولنا اي كقولنا زيد في تخصيص الفرد من زيد الا في ذوات
تخصيص الفرد لان المصدر قد يجعل حينا او في تمثيل تخصيص الفرد على حذف المضاف والفرد هو الجزئي الحقيقي
قبل قدمه على النوع لشرفه في باب الخصوص وفي تخصيص النوع رجل وهو ذكر من بني آدم جاوز حد الصغر

فان قيل هذا الحد غير منعكس لان ابا البشر ادم صلوات الله على نبينا وعليه رجل ولم تصدق عليه هذا الحد قيل هذا تعريف
بالنسبة الى البناء وفي تخصيص الجنس انسانا وهو حيوان ناطق فان قيل هذا تعريف منقوض طردا وعكسا اما
طردا فلان الملك والجن يصدق عليهما هذا التعريف وهما ليسا بانسان واما عكسا فلان الاخرس والصبي لم يصدق
عليهما هذا التعريف وهما انسانان قيل المراد بالنطق النطق الجناني المسمى بالكلام النفسي لا النطق اللساني المسمى
بالكلام اللساني والكلام النفسي هو القدرة على اعلام غيره ما في قلبه من الاحوال والعلوم فخرج الملك والجن لعدم
الجنان لهما ويدخل الاخرس والصبي لان لهما جنانا يقدران على النطق الجناني وان لم يقدرا على النطق اللساني
بالنظر الى العارض ثم كل واحد من لفظ زيد ورجل وانسان مروي باسكان الاخر دون التنوين كذا المحلى المخرج
الاسامي المذكورة وذلك لانك اذا نونت لفظ رجل او انسان دل على الفردية وهي غير مقصودة ههنا بل المقصود
ماهية الرجل وماهية الانسان لا فرد منهما وانما تعرض بتخصيص هذه الامور تنبيها على ان الخاص لا تتفاوت بين
ان يكون لمفهومه افراد في الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلوله واحدا ولا شك ان مدلول زيد وهو ذات متشخص
ومدلول الانسان وهو حيوان ناطق ومدلول الرجل وهو ذكر من بني ادم جاوز حد الصغر مدلول واحد ثم
الانسان ليس بجنس عند المنطقيين لعدم وقوعه على مختلفة الحقائق لكنه جنس عند الفقهاء لكون الجنس عندهم
ما يقع على مختلفة الاغراض لا على مختلفة الحقائق و الانسان يقع على الرجل والمرأة وهما مختلفان بالاغراض
فان الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى مطلقا والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك والمرأة لا تصلح
لذلك بخلاف الرجل فان النوع عندهم ما يقع على متفقة الاغراض لا على متفقة الحقائق والرجل كذلك فان الذكور
من بني ادم سواء في الصلاحية للامور المذكورة فان قيل الرجل يقع على الحر والعبد وهما مختلفان بالاغراض وكذا يقع
على العادل والفاسق وهما مختلفان في اداء الشهادة قيل الحرية اصل في بني ادم فانتفاء احكام الحرية بعارض
الرق لا يعتد به على ان العبد يصلح لاحكام الحر بعد زوال هذا العرض وكذا العدالة اصل فانتفاء اداء الشهادة بعارض
الفسق غير معتد به فان قيل الانسان مشترك بين الآدمي وانسان العين فكيف يكون خاصا قيل هو حقيقة في
الآدمي مجاز في انسان العين على سبيل الاستعارة فان قيل التخصيص يقتضي سبق العموم والا يلزم تحصيل
الحاصل والفرد والنوع والجنس لم تكن عامة ثم خصصت بل هي موضوعة للخصوص ابتداء فكيف يستقيم قوله
وتخصيص

وتخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي تخصيص الجنس انسان قيل هذا من باب تنزيل الممكن منزلة المحقق
كما يقال سبحان الذي صغر جسم البعوض وكبر جسم الفيل او يقال معناه في تخصيص الفرد من الافراد زيد وفي تخصيص النوع من
الانواع رجل وفي تخصيص الجنس من الاجناس انسان ثم لما فرغ عن تعريف الخاص شرع في تعريف العام فقال والعام
لفظ موضوع بدلالة مورد التقسيم لان العام من اقسام الصيغة واللغة وهو يتعلق بالوضع وبدلالة تعريف الخاص
المشارك للعام في جميع القيود المفارق في قيد الانفراد فان قيل فعلى هذا يخرج النكرة الواقعة في سياق النفي
نحو لا رجل مع انها ليست بموضوعة للعموم بل العموم فيه ضروري على ما عرف وكذا يخرج المجاز العام نحو رأيت اسودا
يرمون مع انه ليس بموضوع للعموم وكذا يخرج الفرد الذي صار عاما بلام الاستغراق كقوله تعالى واحل البيع وحرم
مع انه ليس بموضوع للعموم قيل اللفظ الموضوع ههنا بمقابلة اللفظ المهمل لا بمقابلة المجاز والضرورة والعارض
والاشياء المذكورة ليس بمهملة فلا يخرج شيء منها او يقال المراد بالوضع اعم من ان يكون وضعا كليا او جزئيا
والاشياء المذكورة موضوعة بالوضع الكلي فلا يخرج شيء من ذلك او يقال هذا تعريف العام الحقيقي الوضعي بدلالة
مورد التقسيم فلا ضير في خروج النكرة المذكورة لان عمومها مجاز ضروري لا وضعي وكذا في خروج المجاز لانه عام
مجازا بالنظر الى انه موضوع في محل الحقيقة وكذا في خروج المفرد الذي صار عاما بلام الاستغراق لان عمومه بالعارض
ثم في قوله لفظ اشارة الى ان العموم لا يجري في المعاني ولا في المقتضي لانه من اوصاف اللفظ كالخصوص خلافا للجصاص
فانه قال بعموم المعاني والشافعي فانه قال بعموم المقتضي وهو جنس متناول لجميع الالفاظ فقوله ينتظم جمعا اي يشمل
جماعة احتراز عن المشترك والخاص غير اسماء العدد وفيه اشارة الى ان شرط العموم الاجتماع دون الاستغراق
فيكون الجمع المنكر كرجال عاما واليه ذهب اكثر مشايخنا وعند بعض مشايخنا والكثير من اصحاب الشافعي هو شرط فلا
يكون عاما ويظهر فائدة الاختلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما
وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية ولقائل ان يقول بعدم اشتراط الاستغراق في العام يناقض مذهب
علمائنا فان مذهبنا ان العام الغير المخصوص قطعي الدلالة فيما يتناوله والجمع المنكر يتناول جماعة من الافراد غير
معينة فلا يتناول شيئا منها على التعيين فكيف يكون قطعي الدلالة ويمكن ان يجاب عنه بان موجب الجمع
المنكر الدلالة على جماعة من الافراد غير معينة وهو في ذلك قطعي الدلالة لا محالة وقوله من الافراد احتراز عن اسماء

مبحث العام

العدد فان الاسم الواقع على الثلثة وما فوقها لفظا ينتظم جمعا لكن احاد ذلك الجمع ليس بافراد بل هي اجزاء والفرق
بينهما ان الافراد ما يكون كل فرد منها يسمى بالحقيقة المشتركة بينها لوجود تلك الحقيقة في كل منها بخلاف الاجزاء فان كل
جزء لا يسمى بالحقيقة المشتركة بينها لانعدام تلك الحقيقة في كل منها واسماء العدد كذلك فان العشرة مثلا ينتظم جمعا
لكن احاد ذلك الجمع ليس بمسمياته لان احاد العشرة لا تسمى العشرة بل العشرة مسمى واحد وهو ضعف الخمسة
ولقائل ان يقول افراد العشرة كل واحد يسمى بالعاشر وايضا كذا لا يقول هذا يشكل بالقوم والرهط و[illegible]
بان افرادها ليست بمسمياتها فان كل فرد من القوم والرهط لا يصلح له لفظ القوم والرهط واجيب عنه بان
القوم اسم لجماعة من الرجال وكذا الرهط وفي المقدمة لجار الله القوم كروه مردان والرهط مثله ومثله مذكور في الصحاح
ولقائل ان يقول هذا يشكل بقوله كل من دخل وجميع من خرج فان افرادها ليست بمسمياتها فان كل فرد من كل
من دخل وجميع من خرج لا يصلح له لفظ كل من دخل وجميع من خرج واجيب بان كلمة من موضوعة للاحاطة وقد دخلت عليه بالوصف
به فانك اذا قلت كل رجل ياتيني فله كذا احاط جميع اتاه بمعنى الاتيان فالحقيقة المشتركة بينهم هو الاتيان
وكل واحد يسمى بالاتي وكذا كلمة من فانك اذا قلت من دخلت الدار فله درهم يتناول جميع الداخلين بمعنى الدخول
فالحقيقة المشتركة بينهم هو الدخول وكل واحد يسمى بالداخل ولقائل ان يقول ذكر قوله من الافراد مستدرك لانه مستفاد
من قوله جمعا واجيب ليس بمستدرك بل هو بيان لقوله جمعا وانما احتيج الى البيان لئلا يتوهم ان المراد بالجمع الا
صطلاحي فيخرج العام المعنوي كمن وما فانه لا ينتظم جمعا اصطلاحيا وقيل المراد بقوله جمعا غير معتد ليخرج اسماء
العدد لانها ينتظم جمعا معتدا ولا يشكل بجمع القلة فان افراده وان كانت معدودة لا يجاوز العشرة الا انها
غير معدودة فيما بين الثلث والعشرة وكذا لا يشكل بلفظ السموات فان افراده وان كانت منحصرة على السبعة
لكن انحصارها باعتبار الواقع والخارج لا باعتبار صيغتها لان هذه الصيغة يصلح لوقوعها على الزيادة والنقصان
لكن يشكل بان اسماء العدد قد خرجت بقوله من الافراد كما بينا فلا حاجة الى حذف هذا القيد على ان لا دلالة في
اللفظ على هذا القيد ولا بد في التعريف من الدلالة على كل قيد والا لكان مخلا بالفهم المقصود منه فان قيل اسماء العدد
لو لم يكن عامة ولم ينتظم الافراد لما صح الاستثناء المتصل منها لان عموم المستثنى منه شرط فيه وقد صح ذلك بلا نزاع
يقال لفلان على عشرة الا واحدة قيل العموم الاصطلاحي ليس بشرط لصحة هذا الاستثناء الا ترى انه صح ضربت
زيدا
١٧

زيدا الا راسه بل الشرط مطلق العموم سواء كان عموم الافراد او عموم الاجزاء فان قيل المراد بالانتظام لا يخلو
اما ان يراد به الانتظام على سبيل الشمول او على سبيل البدل لان اريد الاول يخرج نحو من وما وكلام التعريف فانها
تنتظم الافراد على سبيل البدل وان اريد الثاني يخرج نحو مسلمون ومشركون ورجال فانها تنتظم الافراد على سبيل
الشمول قيل المراد به اعم من ان يكون على سبيل الشمول او على سبيل البدل لا يقال فعلى هذا يدخل النكرة الواقعة في سياق
الاثبات كقولك جاءني رجل فانها تنتظم الافراد على سبيل البدل وهي خاصة لانا لا نسلم ذلك بل ينتظم فردا واحدا
على سبيل الابهام فاذا قلت جاءني رجل يحتمل ان يكون ذلك زيدا او عمروا او غير ذلك فاذا تعين واحد فقط سقط
احتمال الغير بخلاف من وما وكل فانها ينتظم جميع الافراد لكن لا على سبيل الشمول بل واحدا واحدا حتى انتهى الى جميع الافراد
وقوله اما لفظا تفسير الانتظام لا تقسيم الحد اذ الحد قد تم بقوله جمعا من الافراد اي الانتظام اما لفظا بان كان في
صيغته ما يدل على الانتظام كصيغ الجمع كقولنا مسلمون ومشركون ورجال وافراس واما معنى بان لم يكن في صيغته
ما يدل على الانتظام بل يكون الانتظام باعتبار المعنى كقولنا من وما وقوم ورهط وكل وجميع وانس وجن
ونحو ذلك فانها عام من حيث المعنى لتناولها جميع الافراد وان كانت صيغها صيغ الخصوص وما قيل ان المعاني
لا عموم لها عند مشائخنا المتاخرين فمعناه ان اسماء المعاني وهي التي تقوم بالغير كالعلم والجهل لا عموم لها لا ان
معاني الالفاظ لا عموم لها كما قيل ولقائل ان يقول ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم المعاني
للقطع فان مثل لفظ العلوم والحركات والسكنات عام مع انها من المعاني بل المراد ان الواحد لا يعم متعددة لان
المعاني لا تتعدد الا عند تغايرها وعند ذلك يصير العام مشتركا لا عاما والمشترك لا عموم له وقيل ان عموم لفظ العلوم
بالنظر الى من قام به العلم لا بالنظر الى نفسه وذلك من الاعيان دون المعاني وكذا عموم الحركات بالنظر الى من قام به الحركة
فثبت ان العموم يجري في الاعيان دون المعاني وفيه نظر لان هذا انما يستقيم اذا كانت العلوم قائمة بالاشخاص
المختلفة اما اذا كانت قائمة بشخص واحد فلا كما يقال فلان بحر لانه اجتمع فيه العلوم فثبت ان العموم
يجري في الاعيان والمعاني فالقول بعدم جريان العموم في المعاني وهم ولقائل ان يقول كيف يدل صيغة رجال
على الانتظام مع انه على وزن كتاب وصحاب وكذا كيف يدل صيغة ركب وسفر مع [illegible] مع انهما على
وزن قوم ورهط فعليك ان تحقق معنى العام اللفظي والمعنوي ثم هما لفظا ومعنى منصوبان على التمييز من نسبة

ينتظم الي فاعله فيكون من الاعم الفاعل ولقايل ان يقول الضمير في قوله ينتظم عايد الي اللفظ فلو كان لفظا
تميزا عن نسبته ينتظم الي فاعله يلزم اضافة اللفظ الي اللفظ حيث يصير المعني لفظ ينتظم لفظا او معناه
وفيه فساد لا يخفي واجيب بان المراد من اللفظ الاول ما يتلفظ به الانسان ومن الثاني الصيغة اي لفظ ينتظم
صيغة او معناه وصحته لا يخفي ثم لما فرغ من تعريف الخاص والعام شرع في بيان حكمها فقال وحكم الخاص من
حيث انه خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا فلا حكم
الشيء هو الاثر الثابت بذلك الشيء وانما قيد بقوله من الكتاب لان البحث في خاص الكتاب والا فالخاص من الخبر
المتواتر ايضا حكم وجوب العمل به لا محالة خبر لا محذوف والمحالة بمعنى الحيلة اي لا حيلة فيه والمضاف محذوف
من الضمير المجرور اي لا حيلة في رد وجوب العمل به اي حكمه وجوب العمل به قطعا ويقينا والجملة مؤكدة هذا مذهب
مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تابعهم لان المقصود من وضع الالفاظ للمعاني ان تدل عليها عند
الاطلاق حتما والا لم يكن للوضع فايدة وقال مشايخ سمرقند وبعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب الحكم قطعا
لاحتمال التاويل اذ كل حقيقة يحتمل المجاز ومع الاحتمال لا يتصور القطع قلنا هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل
فلا يقدح في القطع الا ترى ان من نام تحت حايط لا ميل فيه لا يلام لاحتمال سقوطه لانتفاء دليل السقوط
واذا كان مايلا يلام لاحتمال سقوطه لنشوءه عن دليل ولهذا قلنا الظاهر والنص يفيدان القطع وان احتمل
التاويل والتخصيص ولقايل ان يقول ما المراد بالدليل المذكور في قولكم هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل ان
اريد به دليل احتمال المجاز وهو قايم في الخاص لا محالة لان دليل احتماله صحة ارادته وصلاحية اللفظ
لارادته وهذا موجود في الخاص البتة فكان احتمال المجاز ناشيا عن الدليل وان اريد دليل ارادة المجاز فالمجاز
عند قيام دليل ارادته مراد لا محالة لا انه محتمل واجيب بان المراد دليل عدم ارادة الحقيقة لا دليل ارادة
تعين المجاز اي هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل صارف عن الحقيقة فلا يعتبر احتمال المجاز فلا يقدح في القطع واذا
قام دليل صارف عنها ولم يقم دليل تعين المجاز صار اللفظ محتملا للمجاز احتمالا ناشيا عن الدليل فيقدح في القطع
فان قيل الخاص من الكتاب عندنا يوجب العلم والعمل به وسكوت الشيخ عن وجوب العلم به يشير الي انه لا يوجب العلم
قيل كلامه محمول علي حذف المعطوف اي وجوب العمل والعلم به لكن ذكر العمل خاصة لكونه مقصودا من العلم
بالشرائع

بلغ

بالشرائع او يقال بان لزوم العلم مستفاد من كلامه لان وجوب العمل به لا محالة اي علي القطع واليقين لا يكون الا
وان يثبت العلم به وما قيل بان المراد بالعمل ما هو الاعم من عمل القلب وعمل البدن وعمل القلب هو العلم ففيه نظر
لان عمل القلب هو الاعتقاد لا نفس العلم علي ان ارادة عمل القلب والبدن في العمل الواقع في حكم الخاص وارادة عمل
البدن خاصة في العمل الواقع في حكم المأول والعام المخصوص خلاف الظاهر وهو مما يتوحش ذهن السامع وما قيل
ترك العلم لتناول الاية المأولة وغيرها فمعقوله لا محالة ياباه وما قيل تركه لان العمل يستلزم العلم اذ لا يتصور
العمل بدون العلم فهو يقتضي كون العام المخصوص وخبر الواحد موجبا للعلم والعمل جميعا وذلك خلاف المذهب وما قيل ان
ترك العلم به سهو من الكاتب فهو ابعد من الصواب فان قابله اي عارض الخاص من الكتاب خبر الواحد اي خبر الراوي
الواحد او القياس فان قيل المعارضة ايراد الدليلين المتعارضين المتساويين في القوة وخبر الواحد والقياس
لا يساويان خاص الكتاب فكيف يعارضانه قيل هذا في الاصطلاح اما في اللغة فالمساواة ليس بشرط والمراد هنا
المعنى اللغوي او يراد بالمعارضة المعارضة الصورية الظاهرية فان قيل القياس لا يمكن ان يقابل الخاص من الكتاب
لان شرط القياس ان لا يكون في الفرع نص فاذا كان فيه نص خاص لم يبق قياسا فكيف يقابل القياس قيل جوابه
ما مر ان المراد بالمقابلة الصورية فان امكن الجمع بينهما اي بين الخاص من الكتاب وبين ما يقابله من خبر الواحد والقياس
اي فان امكن التوفيق بدون تغير اي بدون زيادة ونقصان في حكم الخاص من الكتاب يعمل بهما بالخاص وبما يقابله
الاصل في الدلايل الاعمال دون الاهمال والا اي وان لم يمكن الجمع بينهما بدون تغير في حكم الخاص يعمل بالكتاب لانه قطعي
ويترك ما يقابله من خبر الواحد والقياس لانه ظني مثاله اي مثال الخاص وهو اولي ويحتمل ان يعود الضمير الي الخاص
الذي قابله القياس فان قيل هذا النص لا يصلح مثالا للخاص الذي قابله القياس لان كلا منا في القياس الشرعي
اذ اللغوي ليس بحجة عندنا ومقابل هذا الخاص القياس اللغوي قيل لا نسلم ان كلامنا فيما قابله القياس الشرعي بل يحتمل
ان يراد به مطلق القياس شرعيا كان او لغويا وذلك لان القياس الشرعي لما لم يعارض خاص الكتاب فاللغوي
والنحو اولي ولان القياس اللغوي انما لم يكن حجة في اثبات الحكم الشرعي اما فيما يرجع الي اللغة فحجة وارادة معنى
من اللفظ دون معنى باسم اللغة علي ان القياس اللغوي حجة عند الخصم فكان هذا صالحا مثالا للخاص الذي قابله
القياس علي مذهبه في قوله تعالى والمطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء غير الحاملات فالاية مخصوص البعض

او اللام للعهد فيعود المدخول بهن فخرج غير المدخول بهن لعدم العدة لها وبقوله من ذوات الاقراء خرجت الايسة
لكون عدتها بالاشهر لا بالاقراء وبقوله غير الحاملات خرجت الحاملات لكون عدتها بوضع الحمل يتربصن اي ينتظرن
وهو خبر في معنى الامر اي ليتربص المطلقات لكن اخرج بصورة الخبر للتاكيد لان خبر الشارع الكريم آكد من امره لما فيه من ايهام
ان التربص قد وجد لا محالة فكانه على الخبر عنه بانفسهن الباء زائدة وهو تاكيد للفاعل ويجوز دخول الباء زائدة
في النفس والعين اذا وقعتا تاكيدين نحو جاءني زيد بنفسه وبعينه كذا في ورود الحديث ويحتمل ان يكون الباء
للسببية والمضاف محذوف اي بسبب خاص انفسهن وفيه اشارة الى نوع تحملهن المشقة في التربص اختار
جمع القلة والمقام مقام جمع الكثرة تنبيها على النفوس التي يتربصن ثلاثة قروء في غاية القلة انتصب ثلثة
على انه مفعول فيه اي مدة ثلثة قروء او مفعول به اي يمضي ثلثة قروء فان قيل حق مميز الثلثة الى العشرة
ان يكون جمع قلة الا اذا لم يوجد جمع قلة فح يضاف الى جمع الكثرة وقد وجد ههنا جمع القلة وهي الاقراء فكيف يضاف
الثلثة ههنا الى جمع الكثرة وهو قروء قيل قد يستعار جمع الكثرة لموضع جمع القلة لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان القروء
الثلثة المعدودة في التربص في حق النساء كثير لعزة الشهوة فيهن وغلبة شهوتهن الى الازواج ولان الانتظار
موت احمر والامر بالراء المهملة معناه التشديد كذا في الصحاح اي موت شديد فان الفاء للتعليل وهذا تعليل على قوله
مثالا في قوله تعالى اي انما يكون الاية مثالا لما ادعاه لان لفظ الثلثة خاص في تعريف عدد معلوم لا يحتمل الزيادة والنقصان
فيجب العمل به الفاء جواب الشرط محذوف اي واذا ثبت انه خاص فيجب العمل بذلك الخاص وذلك انما يتحقق اذا حمل الاقراء
على الحيض لان الطلاق المسنون انما يكون في الطهر فاذا طلقها في الطهر يجب عليها التربص بثلثة حيض فتصير العدة
ثلثة قروء كوامل ولو حمل الاقراء على الاطهار وهذا بيان ابطال قول الخصم في ترك العمل بهذا الخاص وهو الوجه ويحتمل ان
يكون بيانا لمعارضة القياس النحوي واللغوي للخاص من الكتاب على ما بينا وانما قال ولو حمل الاقراء مع ان مناسبة الاية
ان يقول ولو حمل القروء اشارة الى ان القروء في الاية بمعنى الاقراء وان ذكر القروء لنكتة كما ذهب اليه الشافعي
الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف اي ولو حمل الاقراء على الاطهار حملا مثل الحمل الذي ذهب اليه الشافعي او
باعتبار متعلق بقوله ذهب اي ذهب اعتبار ان الطهر مذكر دون الحيض فانه مؤنث سماعي وقد ورد الكتاب
في الجمع الواو والحال اي والحال انه قد ورد الكتاب في حق الجمع بلفظ التانيث اي مع التاء التي هي للتانيث بالنظر
الى اصل

الى اصل وضعها وان كانت للتذكير في العدد من الثلثة الى العشرة ودل على انه اي ان القروء او ان الجمع الوارد فيه
لفظ التانيث جمع المذكر وهو الطهر دون المؤنث وهو الحيض لان تانيث العدد من الثلثة الى العشرة على عكس
تانيث جمع الاشياء ثم قوله دل انه جمع المذكر يحتمل ان يكون جواب شرط محذوف اي وقد ورد الكتاب في الجمع حال كونه دالا
على انه جمع المذكر ويحتمل حالا باضمار قد اي وقد ورد الكتاب في الجمع حال كونه دالا على انه جمع المذكر ويحتمل ان يكون جواب
شرط محذوف اي واذا اورد الكتاب في الجمع بلفظ التانيث دل انه جمع المذكر ولو قال على انه جمع المذكر لكان اول على
المقصود وقوله لزم جواب لو اي ولو حمل الاقراء على الاطهار لزم ترك العمل بهذا الخاص وهو ثلثة بالقياس اللغوي
لان من حملها اي القروء على الطهر لا يوجب ثلثة اطهار كوامل بل طهرين كاملين وبعض الطهر الثالث وهو اي
بعض الثالث الطهر الذي وقع فيه الطلاق لانه محسوب من العدة عنده والطلاق المسنون انما يكون في الطهر
فاذا طلقها في الطهر ينقضي عدتها بباقي ذلك الطهر وبالطهرين الآخرين فتصير العدة قرئين وبعض الثالث
فلا يتحقق العمل بلفظ الثلثة فان قيل الطهر الذي وقع فيه الطلاق اول فكيف سماه ثالثا فكان ينبغي
ان يقول بل بعض الاول وطهرين قيل الثالث لا يقتضي كونه متاخرا في الوجود من الاثنين الاخرين الى قوله
تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة حيث اطلق اسم الثالث على الله تعالى مع انه تعالى ليس بمتاخر في الوجود
عن عيسى عم ومريم بل هو سبحانه وتعالى سابق عليهما في الوجود وذلك لان معنى الثالث الواحد من الثلثة لا المتاخر
من الاثنين فلا يرد الاعتراض وقيل في الجواب انما سمي الطهر الذي وقع فيه الطلاق ثالثا وان كان اولا لان من
عادة العرب ان الاول اذا صار جزءا من الثلثة بانضمام الاثنين يتصدون الكلام عن الجزء الذي تم به الثلثة
اخذا في العدد من القريب فيصير الاول في الوجود ثالثا في العد الاخير الى قوله تعالى ان الله ثالث ثلثة كيف اطلق على
الاول الثالث والجواب عن القياس اللغوي الذي تمسك به الخصم ان لفظ التانيث يجوز ان يكون باعتبار ان
لفظ القروء مذكر وان كان معناه وهو الحيض مؤنثا فلا يدل لفظ التانيث على ان المراد بها الاطهار والخصم
ان يقول لا نسلم انه قياس لغوي بل هو اشارة النص لكن لا يدل قطعا على ان المراد بها الاطهار لجواز ان يكون
اللفظ التانيث باعتبار لفظ القروء فكان بمنزلة القياس في الاحتمال فان قيل الشرطية وهو قوله ولو حمل الاقراء
على الاطهار لزم ترك العمل بهذا الخاص غير صحيح لان الحمل على الاطهار لا يستلزم ترك العمل بهذا الخاص اذ لو حمل على الاطهار

ان يقول كو بعض

ولم يحتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق من العدة كما لا يحتسب الحيضة التي وقع فيها الطلاق عندنا لا يلزم ترك العمل بهذا
الخاص قيل يمكن بان بيان الملازمة بين الشرط والجزاء مبني على اصل وهو انه اذا اختلف الامة على قولين يكون
اجماعا على نفي قول ثالث وهنا اختلف الامة على قولين على الحمل على الاطهار مع احتساب الطهر الذي وقع فيه
الطلاق وعلى الحمل على الحيض مع عدم احتساب الحيضة التي وقع فيها الطلاق فالنفي عنهما بالاجماع وقد
استلزم احد القولين ترك العمل بهذا الخاص فتعين الآخر فان قيل للخصم ان يعارضنا ويقول لو حمل الاقراء
على الحيض ازداد العدد على الثلثة فيما اذا طلقها في الحيض لان الحيضة التي وقع فيها الطلاق غير محتسب
عندكم من العدة واسم الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة قيل التطليق في الحيض نادر لان الطلاق المشروع هو
الذي يكون في حال الطهر فالظاهر من حال المسلم ان لا يطلقها الا في حال الطهر فلا يزداد على الثلثة بالنظر الى الظاهر وقيل ما
للبعض حكم الوجود فالعدة هي ثلثة حيض وبعض الرابع ليس محسوبا من العدة عندنا بخلاف الطهر فان له حكم الوجود لانه محسوب
من العدة عند الخصم وقيل ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة تكميل الاولى بالرابعة ولا يعبأ به وذلك اذا انقضت الحيضة
الثالثة حصلت الحيضتان وبعض الاولى فوجب تكميل الاولى ببعض الرابعة فوجب الرابعة بتمامها ضرورة ان الحيضة
الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة
لزوال التزوج وفيه نظر لان للخصم ان يقول ان الطهر الذي وقع فيه الطلاق وان كان بعضا لكنه يعد كاملا ضرورة دفع حرج تطويل
العدة لان الطهر الرابع يحتمل الامتداد فعند ممتد الى سنين فصاعدا اذ لا حد لاكثره فالضرورة قد رمت ... ويمكن ان يجاب
بان كل ضرورة ليس بحرج في الشرع وانما الحرج هو المنفي التي اعتبرها الشارع ضرورة مبيحة او يقال ان الضرورة وان كانت
قد رامت ذلك لكن فيما ذهبنا اليه يحصل العمل بالخاص لوجود الثلثة في الزيادة وفيما ذهب اليه الخصم لا يحصل ذلك لعدم
الثلثة في النقصان فان قيل للخصم ان يقول الطهر اسم جنس يقع على القليل والكثير في اللغة فيقع على ساعة تخللت
الموضع الحيض كما يقع على ما بين الحيضتين فيكون الطهر الذي يقع فيه الطلاق وطهران آخران ثلثة اطهار حقيقة
فلا يلزم ترك العمل بهذا الخاص قيل المراد الطهر الشرعي وهو المتخلل بين الحيضتين او لو كان المراد اللغوي لانقضت
العدة بمضي ساعة من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وهو باطل وهذا خلاف الاجماع كذا قيل وفيه نظر لان للخصم
ان يقول يمكن ان يراد الطهر اللغوي لكن مع صلاحية الدخول تحت العدد فان الثلثة عدد ولا يثبت بدون الصلاحية
في الثالث

في الثالث الا بانقطاعه بالحيض فان الشيء المستمر لا يدخل في العدد عرفا الا بانقطاعه بالضد كالقيام والركوع
والسجود ولا يتعدد بدون الانتقال الى الضد والطهر الذي وقع فيه الطلاق قد انقطع بالحيض فيصلح ان يدخل
في افراد الثلثة بخلاف الثالث واجيب بان دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء
يتوقف على الابتداء فانه لا ينصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذا آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على
البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان
امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعيت جواز الاول دون الثالث فلا بد لك من البيان فان قيل ان قوله
ثلثة قروء اما منصوب على الظرف اي مدة ثلاثة قروء او على انه مفعول به اي مضي ثلثة قروء وانا سلمنا
انه اذا كان ظرفا فالنصب يوجب ثلثة اطهار كاملة لان في الظرف يقتضي الاستيعاب على ما عرف
في انت طالق غدا اما اذا كان مفعولا به بتقدير مضي ثلثة قروء فلا نسلم انه يوجب ذلك لان الطهر الاول
وقع فيه الطلاق يمضي بعد الطلاق بتربص المطلقة مضيه وكذا بتربص مضي الطهرين الآخرين فيتحقق منها مضي
ثلاثة اطهار فلا يلزم ترك العمل بالخاص قيل الاطهار الثلثة التي تتربص المطلقة مضيها من حيث انها عدة لا بد لها
من تعيين مبدأ وهو اما مبدأ الطهر الشرعي وهو انقطاع الحيض واما زمان وقوع الطلاق والاول باطل لا
تقدم العدة على الطلاق فتعين الثاني وانت تعلم ان بعد وقوع الطلاق لا يتحقق منها مضي ثلثة اطهار بل
طهران وبعض الثالث على انه يصح ان يكون مفعولا به بلا تقدير مضاف وهو المضي اذ يصح ان يقال ينتظرن
ثلث حيض فان قيل لم لا يراد بقوله ثلثة قروء قرآن وبعض الثالث مجازا بقرينة لفظ التانيث
كما يراد بقوله الحج اشهر معلومات شهران وبعض الثالث مع ان اقل الجمع ثلثة قيل الجمع عام يجوز ان يذكر ويراد به
البعض بخلاف اسم العدد حيث لا يجري فيه المجاز ولو جاز ان يقول اذا رأى رجلين رأيت رجالا ولا يجوز
ان يقول رأيت ثلثة رجال وذلك لان اسم العدد علم لما وضع له ولهذا لا يقال ستة ضعف ثلثة واربعة
نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتانيث والنقل لا يجري في الاعلام بخلاف العام كذا في الكشف وفيه
نظر لان اسم العدد قد يقبل التجوز فان سبعين وما فوقه من الاعداد يراد به العدد الكثير لا الحصر ولو غير نظر وكذا
العلم قد يقبل التجوز ايضا حيث جاز تاويله بواحد من جنسه كقولك زيدنا افضل من زيدكم وبالصفة المشتهر مسماه

بما لغولك للكلام غرضوا موسى علي ان اسم العدد انما يكون علما اذا اريد به العدد كما في المثال المذكور اما اذا اريد به
المعدود كما في هذه الاية فهي اجناس لا اعلام ولهذا صحت اضافتها ولو كانت اعلاما لما صحت اضافتها بدون تاويلها
بواحد من جنسها فان قيل للخصم ان يقول تاويل الاقراء بالحيض يخالف الاشارة فوله يتربصن لانه ينبي عن كون التربص امرا
مرغوبا فيه مما يتوجه اليه الزوج ويشتهيه وذا انما يكون بالرغبة الى الوطي وهو في الطهر لا في زمان النفرة وهو الحيض
قيل المراد تربص القروء لا تربص الوطي والنساء لشدة شهوتهن وكثرة رغبتهن الى الازواج من شانهن ان
يطلبن الازواج في الحيض ويتزوجن في حالة الحيض ليحصل مقصود الوطي في اول الطهر فكان في التربص اشارة
الى ارادة الحيض دون الاطهار ولئن سلمنا ان فيه اشارة الى ما زعمت قلنا ان هذه الاشارة متروكة بعبارة
لفظ الثلثة فان قيل للخصم ان يقول في قوله تعالى ولعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا اشارة الى
ان المقصود من شرعية العدة ارادة الاصلاح وذا انما يتحقق في زمان الرغبة وهو الطهر قيل لو كان المقصود
ذلك لما شرعت العدة في المطلقة ثلثا ولشرعت في غير مدخول بها بل المقصود براءة الرحم باشارة قوله تعالى ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وفيه نظر لانه لو كان المقصود هذا لما كان للعدد اثر لان براءة الرحم يحصل
بحيضة واحدة كما في الاستبراء واجيب بان المقدرات الشرعية غير معقولة المعنى كاعداد الركعات فيخرج فعل مجهول
من التخريج اي لا يخرج على هذا الاختلاف المذكور اي على ان المراد بالقروء الحيض عندنا والاطهار عنده حكم حق
الرجعة الاضافة بيانية اي الحكم هو حق الرجعة في الحيضة الثالثة اذا طلقها رجعيا فانه باق عندنا لبقاء العدة
وحكم زواله اي زوال حق الرجعة عنده لخروجها عنها فصار الرجعي بائنا لما ان الطلاق الرجعي يصير بائنا بعد العدة
وحكم تصحيح نكاح الغير اضافة التصحيح الى النكاح من باب اضافة المصدر الى الفاعل وذكر المفعول متروك اي تصحيح نكاح غير
الزوج الاول اياها في الحيضة الثالثة عنده لخروجها عن العدة وحكم ابطاله اي ابطال نكاح الغير في الحيضة الثلثة
عندنا لبقاء العدة وحكم الحبس عطف على قوله حكم حق الرجعة اي يخرج على هذا حكم الحبس يعني للزوج ان يحبسها اي يمنعها
في الحيضة الثالثة من الخروج والبروز من بيت العدة عندنا لبقاء العدة وحكم الاطلاق وهو ضد الحبس اطلاقها في
الحيضة الثالثة لخروجها عن العدة عنده وحكم السكنى والانفاق يعني كان لها عليه في الحيضة الثلثة السكنى والنفقة
عندنا لبقاء العدة وحكم الخلع والطلاق وتزوج الزوج باختها التزوج قد يتعدى بالباء وقد يتعدى بنفسه يقال فلان

مزوج

المصدر الى المفعول وذكر الفاعل متروك
واضافة النكاح الى الغير من باب
اضافة ...

تزوج بامراة فلان وتزوجها كذا وفي المقدمة وباربع سواها يعني صح الخلع عندنا في الحيضة الثالثة وكذا الطلاق يصح فيها
وكذا لا يجوز للزوج ان يتزوج باختها او باربع سواها اي سوى المطلقة في الحيضة الثالثة عندنا لبقاء العدة
وعنده له ذلك لخروجها عنها وكذا يخرج على هذا الاختلاف احكام الميراث مع كثرة تعدادها اي تعداد احكام الميراث
اي شعبها وتفاصيلها فاذا مات الزوج في الحيضة الثالثة ورثته المطلقة عندنا لبقاء العدة وعنده لا ترث
وكذا يخرج احكام العدة على هذا الخلاف ويحتمل ان يكون ضمير تعدادها راجعا الى التفريعات اي مع كثرة عدد التفريعات
والتخريجات منها الوصية اذا مات عنها زوجها في الحيضة الثالثة والاقرار لها بالدين فيها عند مرض الموت فانهما
باطلان عندنا خلافا له فيهما ومنها الحداد اذا مات عنها زوجها في الحيضة الثالثة فانه واجب عندنا خلافا له ومنها
شهادة احد الزوجين للآخر في هذه الحالة فانها غير مقبولة عندنا خلافا له وكذلك اي مثل لفظ الثالثة في الآية
المذكورة لفظ الفرض في قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم والازواج جمع الزوج وهو يطلق على البعل والمراة
والمراد بها المراة كما في قوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة اي قد علمنا ما قدرنا على المؤمنين من المهور
في نكاح زوجاتهم اي على كل مؤمن في نكاح زوجته لان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد خبر مبتدا محذوف
اي هو خاص والجملة تعليل لقوله وكذلك قوله تعالى اي لانه خاص او بيان في انه خاص في تقدير الشرع لان الشارع هذا
الخاص الفرض وهو يعني التقدير البالغ فكان المهر مقدرا شرعا بحيث لا يجوز النقصان الا انه في تعيين المقدار
مجمل فالتحقت السنة بيانا له وهو ما روى جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال لا يزوج النساء
الا الاولياء ولا يزوجهن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم فصارت العشرة تقديرا لازما لا ولاية لاحد
ان ينقص لان النقص تغيير لتقدير الشارع وانه لا يجوز بخلاف الزيادة لان ذلك مفوض الى راي العاقدين
لعدم البيان الصادر من الشارع البالغ اي في اصطلاحه فهو المقدر عند الله تعالى اجرى على لسانهما كما في قيم الاشياء
فان قيل اذا كان الادنى مقدرا شرعا ينبغي ان تجب العشرة دراهم فيما اذا تزوجها بغير تسمية مهر دون مهر المثل
قيل نعم الا ان حكم النبي عليه السلام ورد بخلافه في حادثة مروية مات عنها زوجها هلال بن مرة فحكم لها بمهر مثل
نسائها فصار النص المجمل مبينا بعشرة دراهم في المسمى لها وبمهر المثل فيمن لم يسم لها مهرا او لا مهر لها ولا يجعل
احدهما بيانا فقط لان بذلك تترك العمل بالآخر بل يجعل كلاهما بيانا عملا بهما اذ الاصل في الدلائل الاعمال دون

الاهمال فان قيل حديث جابر من الاحاد والجمل او ابين بخبر الواحد فيصير ماولا لا والماول ظني لان مرتبة الماول مرتبة
ما ياول به فيكون قوله تعالى ما فرضنا ظنيا قيل قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم مطلق يقع على القليل والكثير ولا يجوز تقييد النص
القطعي بالظني فلا يصح التمسك بقوله ما فرضنا لاثبات كون المهر مقدرا شرعا قيل لا نسلم انه مطلق بل هو مقيد بدلالة
وان كان مطلقا بظاهره لان كل من سمع هذا النص من اهل اللسان يفهم باول السماع ان ايجاب ابتغاء الازواج بالمال
لاظهار خطر المحل كيلا يكون بنات ادم مستفرشات بلا عوض فلا يظهر خطر المحل الا بتقدير مال خطير وما دون عشرة دراهم
ليس بمال خطير بدليل انه لا يقطع السارق بسرقته ولا يظهر بكسرة خبز وحفنة بر فيعلم انه يكون بيان مجمل الكتاب بدلالة
الكتاب القطعي لا بخبر الواحد كما ظن الشارحون فصار النص مفسرا الا ما قلنا عرف او نقول لا نسلم ان قوله ان
تبتغوا باموالكم مطلق بل مقيد بمال مقدر شرعا باشارة قوله ما فرضنا اذ ما فرضنا ماول في حق المقدار دون
التقدير الشرعي فانه فيه قطعي فلا تعارض بين النصين او نقول حديث جابر رضي مؤيد بالدلالة المذكورة والدليل
الظني اذا كان مؤيدا بدليل قطعي يصير قطعيا فيكون النص مفسرا لا ماولا على انه ذكر في الكرمانيين ان حديث جابر رضي
مشهور فلا يتوجه الاشكال اصلا فان قيل لا نسلم ان الفرض خاص بل مشترك لانه يستعمل بمعنى القطع والايجاب
والتقدير والاعطاء وكبر البقرة وتليين راس السواك بالاسنان من غير تفرقة بين معنى ومعنى وهذا اية الاشتراك
فكيف يجعل من امثلة الخاص وكيف يصح قوله خاص في التقدير الشرعي قيل كونه خاصا بمعنى التقدير مما صرح به ائمة اللغة
نقل ذلك الشيخ فخر الاسلام ونقل امثاله متلقى بالقبول فالاستعمال بمعنى اخر يكون مجازا لا سيما اذا دار ذكر اللفظ بين
الاشتراك والحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة والمجاز دون الاشتراك لانه خلاف الاصل فليجعل غير التقدير
معاني مجازية فانتفى الاشتراك كذا قيل وفيه نظر بوجهين الاول ان احتمال الحقيقة والمجاز عند تحقق الاتصال
بين المعنى الحقيقي والمجازي ولا اتصال بين التقدير وساير المعاني المذكورة حتى يحمل على الحقيقة والمجاز
فتعين الاشتراك وانتفى الخصوص واجيب بان التقدير يستلزم احداهما مال التقدير كالايجاب او الاعطاء او
القطع ونحو ذلك فتحقق الملازمة مع كل معنى من المعاني المذكورة على سبيل البدلية ومثل هذه الملازمة تكفي لصحة المجاز
الا ترى انهم استعاروا الملك للشراء مع ان الملك لا يستلزم الشراء على التعيين ولكن يستلزم احد العلل الموجبة للملك
ويندرج في ذلك الشراء فيصح ارادته بالملك مجازا فكذا ههنا فكان ذكر التقدير وارادة معنى من المعاني المذكورة من باب
ذكر

ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو جائز مطلقا والثاني انه يخالف ما ذكر صاحب الكشاف في اول سورة النور انه حقيقة
في القطع ونقل مثله جمع في اللغة واجيب بانه نقل فخر الاسلام ليس بادنى من نقل الزمخشري على انه يحتمل ان يكون مجازا
في معنى التقدير عنده لوجود الاتصال بين القطع والتقدير لان المقدر منقطع عن الغير ولا ينافي الخصوص التجوز لان
المجاز يجوز ان يكون خاصا على ما ذكر في تعريف الخاص فان قيل ذكر فخر الاسلام في بحث العزيمة ان الفرض اصله
القطع والتقدير في اللغة فهذا دليل على انه مشترك عنده فكيف يكون خاصا قيل كونه موضوعا للمعنيين لا يثبت
الاشتراك مطلقا لانه ذكر في حواشي البزدوي في حد المشترك انما قيد بالمختلفة احترازا عن نحو الفرض فانه يحتمل القطع
والتقدير وانه خاص ومرجعهما واحد فالاولى ان يقال في الجواب عن اصل السؤال ان لفظ الفرض وان كان مشتركا
بين هذه المعاني لكن لا يقدح في كونه خاصا لانه صار مفسرا في معنى التقدير بدليل من قبل المتكلم والمفسر في حكم الخاص
في ايجاب الحكم قطعا فلا يترك العمل به بالقياس وبيانه كونه مفسرا انه امتنع ارادة كبر البقرة وتليين راس السواك
بالاسنان بالاسناد الى الشارع وامتنع ارادة الايجاب والاعطاء والقطع بقرينة تعديته بعلى فانه لا يقع صلة
لها لا يقال اعطى عليه وقطع عليه وامتنع ارادة الايجاب المطلق من غير التقدير بدلالة قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
لان كل من سمع هذا النص من اهل اللسان يفهم باول السماع ان علة الزوم كون ابتغاء الازواج بالمال اظهار خطر المحل
كيلا تكون بنات ادم مستفرشات بلا عوض ولا يظهر الا بتقدير مال خطير وما دون عشرة دراهم ليس بمال خطير بدليل
انه لا يقطع السارق بسرقته ولا يظهر بالايجاب المطلق خطره فلم يبق من تلك المعاني الا التقدير فتعين ارادته
فاعرف فانه حسن بديع تفرد به شيخي واستاذي فداه نفسي وروحي او نقول انه خاص في التقدير بناء على زعم الشارح فانه
حيث زعم ان الفرض هو التقدير لغة بطريق الحصر لكونه في التحقيق في بحث العزيمة فيكون هذا الزاما على زعم الخصم
كذا قيل وفيه نظر لان ضمير الفصل يقتضي انحصار الخبر على المبتدا دون العكس فالحصر يدل على اختصاص التقدير
بالفرض ووجوده فيه دون غيره من المسنون والنوافل ولا يدل على اختصاص الفرض بالتقدير ووجوده فيه دون
غيره من المعاني فلا يدل الحصر على خصوص الفرض فان قيل حمله على الايجاب ههنا بقرينة تعديته بعلى اولى من حمله
على التقدير لان كلمة على انما يقع صلة للايجاب دون التقدير يقال فرض عليه بمعنى اوجب ولا يقال فرض عليه
بمعنى قدر وبقرينة عطف وما ملكت ايمانهم لانهم على ازواجهم لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء لان ما به قوامهن

ما
الفصل

من النفقة والكسوة والسبب لهن على الموالي كوجوب المهر للازواج ولذا فسره علامة المفسرين بالايجاب فاما معنى التقدير
فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على الموالي لهن شيء قيل تعديته بعلى باعتبار ان التقدير ضمن معنى الايجاب ولذا فسره
علامة المفسرين بالايجاب واما عطف وما ملكت ايمانهم على ازواجهم فباعتبار ان المقدر في حق الزوجات المهر وفي حق
الاماء النفقة حيث قدر المهر بعشرة دراهم ونفقة الاماء بقدر ما يكفي لهن لان التنقيص من قدر الكفاية لا يجوز
للموالي وفيه بحث لوجهين الاول انه اذا ضمن فعل معنى فعل ووصل بصلته لم يبق معناه الاول مرادا والا لزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز فلزم ان لا يبقى التقدير مرادا ههنا فلا يلزم ترك العمل بالخاص والثاني ان المهر والنفقة
حقيقتان مختلفتان وكلمة ما عامة والعام لا يتناول الحقائق المختلفة فكيف يتناولهما هذه الكلمة واجيب
من الاول بانا لا نسلم عدم بقاء المعنى الاول لان كل فعل ضمن معنى فعل ووصل بصلته يكون ذلك الفعل موضوعا لمعنا
الاول ولمعنى فعل ضمن معناه جميعا بالوضع الكلي فيكون معنى فرضنا عليهم قدرنا واوجبنا عليهم فلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وعن الثاني بان الاية وردت في المهر فلا بد من ارادته لكن لما عطف على الازواج الاماء جعل
كلمة ما عبارة عن الحقوق فيتناول المهر والنفقة باعتبار كون كل واحد منهما حقا لازما عليهم فيكون المعنى قد علمنا
حقوقا فرضنا عليهم في ازواجهم او ما ملكت ايمانهم من المهر والنفقة فان قيل للخصم ان يقول سلمنا انه خاص في
التقدير لكن اضافته الى علم القديم يلوح الى ان المراد به التقدير الازلي دون الشرعي لان مهور النساء مقدرة
في الازل معلومة عند الله تعالى لكنها غيب عنا فباصطلاح الزوجين يظهر ذلك المعلوم المقدرة في الازل كقيم الاشياء
فانها معلومة عند الله تعالى مقدرة في الازل ثم يظهر ذلك باصطلاح العاقدين قيل حمله على هذا النوع من التقدير يخالف
الدلالة المذكورة فتعين تقديرا لا يسوغ للعباد التنقيص عنه او يقال التقدير كان محتملا للوجوه من التقدير الازلي
كقيم الاشياء ومن تقدير الاكثر كتقدير النفاس ومن تقدير الاقل كتقدير ايام الحيض الطهر ومن تقدير الاقل والاكثر
كتقدير ايام الحيض فلما احتمل هذه الوجوه التحق الخبر بيانا لكون المراد بالتقدير الشرعي دون الازلي فتعين تقدير
الاقل او يقال لو حمل على التقدير الازلي لا يكون في تخصيص اضافة المهر الى نفسه تعالى فائدة فان جميع الاشياء مقدرة
في الازل معلومة عند الله تعالى او يقال لو لم يحمل على التقدير الشرعي يلزم التكرار لان التقدير الازلي عرف بقوله تعالى
وهو بكل شيء عليم لكن التقدير الشرعي لم يكن مبينا فبين بهذا النص او يقال ان الشارح لما اضاف التقدير الى نفسه
وبيان

في بيان الشرائع علم ان المراد به التقدير الشرعي دون الازلي فان قيل التقدير الشرعي غير مستفاد من لفظ الفرض
بل مستفاد من اضافة الفرض الى ضمير المتكلم والاضافة نسبة وهي امر معنوي والخصوص من اوصاف اللفظ فكيف
يصح قوله خاص في التقدير الشرعي قيل النسبة ملحقة باللفظ لقيامها به فكانت خاصة اعتبارية لا حقيقة
او نقول لان التقدير الشرعي مستفاد من لفظ الفرض فقط بان يراد به التقدير الشرعي لان المتكلم هو الشارع
وكل متكلم يتكلم باصطلاحه فيكون هذا تمسكا بلفظ الفرض فقط مع قطع النظر عن الضمير او نقول ان التقدير
مستفاد من لفظ الفرض وكونه شرعيا مستفاد من ضمير المتكلم اذ هو المتولي لتقدير مهور النساء اعلى الخطر المحل
حيث جعله لازما لابتغاء الازواج فكان كل واحد منهما خاصا كما قال فخر الاسلام واذا ثبت انه خاص فلا يترك العمل
بهذا الشرع في ابطال قول الخصم من ترك العمل بهذا الخاص او في بيان معارضة القياس الخاص من الكتاب اي لا يترك العمل
بهذا الخاص باعتبار اي بسبب اعتبار انه اي النكاح وهو مذكور معنى حيث دل عليه سياق الكلام عقد مالي فيعتبر
اي فيقاس بالعقود المالية اي بسائرها مثل البيع والاجارة فيكون تقدير المال فيه اي النكاح موكولا اي مفوضا
الى رأي الزوجين اي اتفاقهما قليلا كان او كثيرا بعد ان يصلح مهرا بان يكون مالا متقوما لانه بدل المعقود عليه
وهو البضع فصار الاعواض كاعواض العقود المالية وهي فيها تثبت على حسب تراضي العاقدين فكذا هذا
فان اتفق على خمسة دراهم مثلا كان مهرا عنده كما ذكره الشافعي والكاف في محل النصب على انه صفة مصدر
محذوف اي فيعتبر اعتبارا مثل اعتبار الذي ذكره الشافعي وللقائل ان يقول قد ذكرتم من قبل ان النص في حق
المقدار مجمل فالحق حديث جابر له بيانا له وانت تعلم ان حديث جابر من الاحاد والمجمل اذا بين بخبر الواحد
يصير ماولا وهو ظني فيجوز ان يعارضه القياس الذي اختاره الخصم فالحق ان يقال لا نسلم انه ماول بل مفسر بدلالة
قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم كما بينا ان من سمع هذا النص من اهل اللسان يفهم باول السماع ان ايجاب ابتغاء الا
زواج بالمال لاظهار خطر المحل كيلا يكون بناته او كم مستغرشاة بلا عوض ولا يظهر خطر المحل الا بتقدير
مال خطير وما دون عشرة دراهم ليس بمال خطير على ما مر بيانه ولا يظهر بكسر حجر وخفته برد المفسر بتدريج في
الخاص على بيانا وفرع فعل ماض من التفريع اي فرع الشافعي على هذا الاصل وهو ان النكاح عنده عقد كسائر العقود
المالية ما عدا ان يكون فيه اقامة لسنة او معنى قربة ان تخلي افضل اي اختيار الخلوة لنفل العبادة اي للاشتغال بنفل

العبادة افضل من الاشتغال بالنكاح كما هو افضل من الاشتغال بالبيع وساير التجارات لان النكاح مباح والنفل
عبادة فالاشتغال بالنفل اولى من الاشتغال بالمباح لوجود الاجر في النوافل من العبادات ولا اجر بمباشرة فعل
من الافعال المباحة وهذا في حالة الاعتدال اما في حالة التوقان فالنكاح سنة عنده ايضا وعندنا الاشتغال
بالنكاح افضل فانه في حالة الاعتدال سنة وعند التوقان واجب واحتج الشافعي بالكتاب والسنة والاجماع
والقياس والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى في مدح يحيى بن زكريا عليهما السلام سيدا وحصورا ونبيا من
الصالحين مدح يحيى بترك النكاح ولو كان النكاح افضل لكان هذا مدحا بترك الافضل واما السنة فقوله عليه السلام
ما تركت بعدي فتنة اضر على الرجال من النساء وقوله عليه السلام خير الناس بعد المائتين رجل خفيف الحاذ
قيل ما خفيف الحاذ يا رسول الله قال الذي لا اهل ولا ولد له بين النبي صلى الله عليه وسلم الخيرية بترك النكاح فلو كان
النكاح عبادة لما بين عليه السلام الخيرية بتركه وغير ذلك من الاحاديث واما الاجماع فانهم اجمعوا ان الكافر من
اهل النكاح فلو كان النكاح عبادة لم يكن الكافر من اهله لانه ليس باهل العبادة واما القياس فما ذكر في المتن
وهو ان النكاح عقد مالي فاشبه ساير العقود المالية ولا نزاع ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال
بها فكذا النكاح واما المعقول فان في النكاح اشتغالا بما هو وسيلة الى قضاء الشهوة وحظ النفس الامارة
بالسوء وفي النوافل العبادة اشتغالا بعبودية الله وطلب مرضات الله تعالى ولا شك ان الثاني افضل من الاول
واحتج علماؤنا ايضا بالكتاب والسنة والاجماع والقياس والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم
والصالحين من عبادكم واماءكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ندب الى النكاح ووصف اهله بالصلاح وجعلهم
من اهل الاستحقاق وكل ذلك يدل على فضيلة النكاح وكونه من الامور الفاضلة المندوبة واما السنة فقوله عليه السلام
النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني وقوله عليه الصلوة والسلام تناكحوا توالدوا تكثروا فاني اباهي بكم الامم
يوم القيامة ولو بالسقط واما الاجماع فانهم اجمعوا على ان الاشتغال باعداد عدد الجهاد افضل من الاشتغال
بالنوافل ولا شك ان الاشتغال بالنكاح من هذا الباب لان تحصيل الرجال اعلى من تحصيل الخيول والجمال ولولا النكاح
لانقطع نسل المسلمين وتسبب ذلك لغلبة الكافرين واما القياس فان النكاح سبب تحصين بنات ادم والانفاق
اليهن والقيام باموره فاشبه ساير انواع البرة والاحسان التي هي افضل من الاشتغال بالنوافل لكونها من

العبادة

من العبادات المتعدية والاشتغال بالمتعدية افضل من الاشتغال باللازمة بالاجماع واما المعقول فان النكاح
سبب لاضمحلال النفس الامارة بالسوء في التحصن والحفظ الاطلاق ومنع النفس الامارة بالسوء خير من الاشتغال
بالنفل لقوله عليه السلام ترك ذرة مما نهى الله ورسوله خير من عبادة الثقلين والجواب عما احتج به الشافعي لو اما عن
الكتاب فبان الكتاب يشير الى ان الصبر عن النساء ممدوح ونحن لا ننكره لكنا نقول النكاح باقامة حدود الله افضل
منه بالدليل والمدح بشيء لا ينافي كون غيره افضل بالدليل الا ترى ان مدح شخص بانه شاعر لا ينافي افضلية
الفقيه العابد فكذا المدح بكونه حصورا لا ينافي افضلية النكاح وذلك لان الفضل الجزئي لا تعارض فيه فكم من
فاضل في جهة يكون غيره افضل منه بجهة اخرى على انه يحتمل ان ترك النكاح كان افضل في شريعة يحيى عليه السلام
ثم نسخ في شريعتنا وصار النكاح افضل من تركه واما عن السنة فبان الاحاديث محمولة في من يخاف الجور وعدم
اقامة حدود الله فانها نشأت فتنة جدا وعند خوف ذلك الاشتغال بالنوافل افضل عندنا ايضا على ان الاحاديث
متعارضة فوجب المصير الى اثار الصحابة رضي الله عنهم وقد صح عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لو علمت انه لم يبق من عمري الا
عشرة ايام لما اشتغلت الا بالنكاح مخافة ان القى الله عزبا وكذا اثار غيره من الصحابة رضي الله عنهم واما عن الاجماع
فبان كون الكافر من اهل النكاح لا ينافي كون النكاح عبادة بالنسبة الينا كالوضوء فان الكافر اهل له وهو
عبادة بالنسبة الينا واما عن القياس فبان جعله من العقود المالية غير صحيح لان المال فيه حق الله تعالى لا حظ
حظ المحل ابتداء ولذلك لا يملك العاقدان نفيه فيلزم وان نفياه فاشبه نحو الحج والجهاد بخلاف العقود
المالية فان المال فيه حق العباد على ان هذا القياس يعارض من الكتاب كما ذكر في المتن واما عن المعقول فبان
النكاح وان كان اشتغالا باللذات والشهوات لكنه فرح شهوة مضرة وهو الزم صهر وانكسار ظهر والاشتغال
بغير الله لكان للمصالح الدينية لكان افضل من النوافل ولا شك ان الاشتغال بالنكاح يتعلق به المصالح الدينية والدنياوية
على ما بينا واباح الشافعي الطلاق اي ابطال النكاح بالطلاق اي بايقاعه كيف ما ينشاء الزوج من جمع باوقع ثلثا
في طهر واحد وتفريقه بان يفرق الثلث في ثلث اطهار رد اباح الشافعي ارسال اي ايقاع الطلقات الثلث
جملة دفعة واحدة كما جاز فسخ البيع مطلقا وعندنا الجمع بين التطليقتين او الثلث في طهر واحد
او بكلمة واحدة بدعة لانه مخالف للسنة لان النكاح سنة يتعلق المصالح الدينية والدنياوية فيكون الطلاق

الا علي قدر الحاجة الي الخلاص فلا حاجة الي الجمع بين طهر واحد او في كلمة واحدة علي ما تقرر في الفروع وجعل الشافعي رح
عقد النكاح قابلا للفسخ بالخلع كالبيع يفسخ بالاقالة وعندنا الخلع طلاق بائن لا فسخ وفائدة الاختلاف
تظهر فيمن تزوج امرأة ثم خالعها ثم تزوجها كان مالكا للتطليقتين عنده وعندنا يملك ثلثا وكذلك اي
ومثل لفظ الفرض في الآية الثانية لفظ تنكح في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اي فلا تحل المرأة
المطلقة للزوج من بعد الطلقات الثلث حتى تنكح زوجا غيره سمي الاجنبي زوجا باعتبار ما يؤول اليه كما سمي العصير
خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وقوله خاص خبر مبتدأ محذوف اي وهو خاص والجملة تعليل لقوله وكذلك
قوله تعالى او بيان مثلا لانه خاص او في انه خاص في وجود النكاح اي العقد من المرأة سمي قوله تنكح زوجا غيره
خاصا بالنظر الي المادة وان كان مشتركا بين الغائبة والمخاطب بالنظر الي الصيغة على انه صار مفسرا
في الغائبة حيث اسند الي المرأة بدلالة قوله زوجا غيره والمفسر في حكم الخاص على ما سبق بيانه فلا يرد ما قيل
انه مشترك بين الغائبة والمخاطب فكيف يكون خاصا فان قيل انه بالنظر الي المادة ايضا مشترك بين
الوطي والعقد حتى قال البعض ان المراد هنا الوطي فكيف اورده من الخاص قيل انه في اللغة خاص في معنى الوطي
وحقيقة فيه وفي معنى العقد مجاز لغوي فلا ينافي كونه خاصا اذ الخاص قد يكون مجازا وفي الشرع خاص في معنى
العقد المخصوص حقيقة فيه وفي معنى الوطي مجاز شرعي فليس هو مشتركا لا في اللغة ولا في الشرع غير انه اريد هنا
العقد عند الجمهور اذ هو المتعارف في الشرع والمتكلم هو الشارع وكل متكلم يتكلم باصطلاحه ولتعذر ارادة الوطي
هنا لان المرأة موطوءة لا واطئة وعند بعض اصحابنا الوطي لان العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه انما
يكون زوجا بعد انعقاد العقد بينهما فلو اريد به العقد لكان تكرارا وحمل الكلام على الافادة اولى من حمله
على الاعادة وسيأتي هذا في آخر فصل المطلق والمقيد ان شاء الله تعالى فان قيل قد ذكر المص رح في فصل المشترك
والمأول ان حمل النكاح على الوطي من باب التأويل والمأول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي
فلا يكون حمل النكاح على الوطي تأويلا الا ان يكون في اصله مشتركا بين العقد والوطي فكيف اورده هنا من
الخاص وما هذا الا التناقض قيل جوابه يأتي في فصل المشترك والمأول ان شاء الله تعالى فلا يترك العمل به بذلك
الخاص بما روي عن النبي عليه السلام انه قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل

كما تركه

كما تركه الشافعي رح حيث قال لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا سواء اذن الولي او لم ياذن وسواء زوجت
نفسها او ابنتها او اختها او امتها او توكلت بالنكاح عن الغير تمسكا بهذا الحديث والتكرير في الحديث لدفع التجوز
وهو ان يراد بالباطل غير الكامل او لاهتمام المتكلم بالمعنى المدلول عليه فان قيل هذا الحديث يدل على بطلان نكاح
المرأة ولا يدل على بطلان انكاحها فكيف تمسك به على بطلان النكاح والانكاح جميعا قيل بطلان الانكاح
ثابت بدلالة هذا الحديث لانه اذا لم ينعقد بعبارتها نكاح نفسها مع احتياجها اليه لا ينعقد نكاح الغير بطريق
اولى لان ولاية المرء على غيره فرع ولاية على النفس اذ من لا ولاية له على النفس فكيف يلي على غيره او يقال من ابطل
نكاحها ابطل انكاحها ومن جوز نكاحها جوز انكاحها وابطال الانكاح لعدم القائل بالفصل وهو احد نوعي الا
جماع على ما سيأتي ان شاء الله تعالى او يقال اذا اختلفت الامة على القولين كان اجماعا منهم على نفي القول الثالث
وهنا اختلفت الامة على القولين على جواز النكاح والانكاح وعلى بطلانهما فكان اجماعا منهم على نفي
القول الثالث وهو بطلان النكاح وجواز الانكاح فان قيل هذا الحديث يدل على بطلان نكاحها بغير اذن
وليها كما ذهب اليه محمد رح ولا يدل على بطلانه اصلا سواء اذن الولي او لم ياذن كما هو مذهب الشافعي رح فلم تمسك
به على بطلانه اصلا قيل هذا ايراد على الخصم فلا يلزم علينا تصحيح تمسكاته ولو التزمنا ذلك قلنا انه لم يتمسك بهذا
الحديث في اثبات الكلي وهو ان النكاح لا ينعقد بعبارة النساء اصلا لعدم دلالة الحديث عليه بل يتمسك
في اثبات الجزئي وهو انه لا ينعقد بغير اذن وليها واما الكلي المذكور فثابت عنده بدليل آخر ذكر ذلك في
الهداية وما قيل في الجواب ان قوله بغير اذن وليها قيد اتفاقي لا احترازي بقرينة قوله باطل اذ لو صح النكاح باذن
الولي لكان بغير اذنه موقوفا لا باطلا فيكون معنى قوله بغير اذن وليها لا سيما بغير اذن وليها اي خصوصا بغير
اذن وليها فهو ممنوع اذ الاصل في القيود الاحتراز ومعنى قوله باطل انه في حيز البطلان لان الولي لو لم يرض
بنكاحها يفسخ النكاح فيكون هذا النكاح في حيز البطلان فلا يكون قرينة على كون القيد اتفاقيا الا ان يقال ان
قوله باطل صار محكما لا يحتمل هذا التأويل لتأكده بالتكرار ثلثا ثم اجاب علماؤنا رح عن تمسك الخصم بان هذا الحديث
مخالف للخاص من الكتاب وهو قوله حتى تنكح فانه خاص في وجود النكاح من المرأة ولم يمكن الجمع بينهما فتركنا خبر الواحد
بمقابلته فان قيل لا تقابل بين الكتاب والحديث لان الكتاب يوجب وجود النكاح من المرأة ولا يوجب صحته

شرعا لان وجود الشيء لا يستلزم صحته شرعا الا ترى ان الشيء يوجد بركنه ومحله بتمامه ومع ذلك يتوقف صحته على شرط
من شرائطه كالصلوة توجد بشرائطها واركانها ومع ذلك يتوقف صحتها شرعا على ستر العورة ونحوه والحديث يوجب
بطلانه شرعا بدون اذن الولي فينبغي ان يجب العمل به قيل لما كان اخبر الشارع بوجود النكاح منها كان الموجود ما يكون
نكاحا عنده ولا نعني بالصحة شرعا سوى ما يكون نكاحا عند الشارع وهو مطلق عن قيد الاذن فيوجب صحته بدون
اذن الولي ولقائل ان يقول النص متروك الظاهر من حيث الاطلاق في حق الصغيرة فانه لا يصح نكاحها بغير اذن
الولي فاذا كان كذلك جاز ان يعارضه خبر الواحد وايضا له ان يقول لا مخالفة بين الكتاب وخبر الواحد لان
ضمير تنكح عائد الى المطلقة فتكون على الاطلاق صغيرة كانت او كبيرة لثبوت حكم الحل في المطلقة فتكون مطلقا
وعلى هذا كانت نسبة النكاح الى المطلقة فتكون مجازية اجابة تنكح وليها لان نسبتها الى الصغيرة مجازية لا محالة
لان النكاح لا ينعقد بعبارتها بالاجماع فكذا الى الكبيرة والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعلى هذا
لا معارضة بين النص والحديث اصلا واجيب عن الاعتراض بان النكاح هو كلام العاقدين والكلام انما يوجد
بصورته ومعناه والمعنى انما يوجد باختيار صحيح وتمييز عقل كامل والصغيرة عديم العقل فيكون كلامها كلاما
من وجه دون وجه فلا يوجد منها فلا يكون داخلة تحت النص او يقال الضمير في تنكح عائد الى المطلقة الكبيرة
بدلالة سياق الكلام وهو قوله والمطلقات يتربصن لانه بمعنى الامر كما مر والامر انما يكون للكبيرة دون الصغيرة
وكذا قوله تعالى الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله لان خوف عدم اقامة حدود الله انما يكون في حق الكبيرة وكذا
قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به لان معنى الجناح انما يكون في الكبيرة دون الصغيرة فلا يكون النص
متناولا للصغيرة وانما ثبت التحليل في حقها بدلالة هذا النص لان كل عربي يسمع هذا النص متناولا للصغيرة
يفهم منه ان المعنى المؤثر في التحليل ثبوت الحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث وهي كما ثبتت في حق
الكبيرة ثبتت في حق الصغيرة ايضا او ثبت بالاجماع فان قيل النص متروك الظاهر من حيث الاطلاق في حق
الامة فانه لا يصح نكاحها بلا اذن المولى فجاز ان يعارضه خبر الواحد قيل نكاح الامة بلا اذن المولى موجود شرعا
الا انه موقوف لحق المولى دفعا للضرر ولهذا اذا اجازه المولى ثبت احكام النكاح من وقت النكاح ويتفرع منه الى
الخلاف المذكور وهو ان النكاح ينعقد بعبارة النساء عندنا خلافا له الخلاف في حل الوطي اذا زوجت نفسها

فعندنا

فعندنا يحل لانعقاد النكاح وعنده لا يحل لعدم انعقاده ولزوم المهر والنفقة والسكنى فعندنا يلزم وعنده لا يلزم
ووقوع الطلاق فعندنا يقع عليها الطلاق لانعقاد النكاح وعنده لا يقع لعدم انعقاده والنكاح الى حله بعد
الطلقات الثلث ثم تزوج بزوج آخر بناء على ما ذهب اليه قدماء اصحاب الشافعي لان النكاح الاول لم ينعقد عنده
فلم يقع عليه الطلقات فصار كان تزوجها ابتداء فيصح بخلاف ما اختاره المتأخرون منهم من اصحاب الشافعي فيقولون
اعترض هنا دليلان دليل الحل كما قال الشافعي واصحابه لان النكاح الاول لم ينعقد عنده ودليل الحرمة كما قال
ابو حنيفة واصحابه فعلنا بعدم الحل تغليبا للحرام على الحلال احتياطا ثم لما فرغ من بيان حكم الخاص شرع في بيان

مبحث العام

حكم العام فقال واما العام فنوعان عام قد خص عنه البعض اي بعض الافراد وعام لم يخص عنه شيء من الافراد فان قيل
قد روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال ما من عام الا وقد خص عنه البعض وهذا الاثر يوجب ان العام نوع واحد فكيف يستقيم
هذا التنويع قيل هذا الاثر غير ثابت بالنقل الصحيح على انا قد وجدنا اكثر من العام في الكتاب والسنة غير مخصوص البعض
فقلنا انما نمنع ثبوته وان ثبت فلنا ان قوله ما من عام ايضا عام لانه نكرة في سياق النفي فهو لا يخلو اما ان خص عنه شيء
او لا وعلى كلا التقديرين ثبت ما ادعينا ثم ان العام الذي لم يخص عنه شيء فهو بمنزلة الخاص في حق لزوم العلم والعمل
لا محالة اعتقادا ويقينا في هذا مذهب اكثر مشايخنا فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ما لم يخص بدليل قطعي لان
اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان يدل قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع
الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة ولان الشمول معنى مقصود وضع له اللفظ العام والمقصود
من الوضع ان يدل اللفظ على موضوعه حتما والا لم يكن للوضع فائدة وقال الشافعي وبعض مشايخنا انه يوجب الحكم
لا على اليقين حتى يجوزوا تخصيصه بخبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل الخصوص للاثر المروي عن ابن عباس ومع الاحتمال
لا يثبت القطع قلنا هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح في القطع كاحتمال المجاز في الخاص فان قيل للخصم ان
يقول في العام احتمالان احتمال المجاز واحتمال الخصوص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيؤثر في رفع اليقين بخلاف
الخاص فان فيه احتمالا واحدا وهو احتمال المجاز فافترقا قيل الاحتمالات الناشئة عن غير دليل لا تعتبر وان كثرت
فلا فرق بين الاحتمالين في العام والاحتمال الواحد في الخاص فالقول بكون العام ظنيا والخاص قطعيا كما ذهب اليه
الخصم تحكم وعلى هذا قلنا الواو داخلة على قوله قلنا للعطف على الجملة السابقة والجار والمجرور متعلق بقوله قلنا تعلق

فعلنا

عليه وكلمة على حقيقتها او بمعنى اللام اي وقلنا بناء على هذا اي على ان العام الذي لم يخص عنه شيء بمنزلة الخاص في لزوم

العمل به لا محالة او قلنا لا لاجل هذا اي لا لاجل ان العام كذا اذا قطع يد السارق بعد ما هلك المسروق كلمة ما مصدرية اي

بعد هلاك المسروق عنده اي عند السارق سواء هلك بعد القطع او قبله لا يجب عليه اي على السارق الضمان عندنا وهذا

بناء على ان القطع مع الضمان لا يجتمعان عندنا خلافا للشافعي رح لان القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق من السرقة والهلاك

فان كلمة ما في قوله تعالى جزاء بما كسبا بعد قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عامة يتناول جميع ما وجد من السارق

من السرقة والهلاك وبتقدير ايجاب الضمان عليه اي اضافة المصدر الى المفعول وذكر الفاعل متروك اي ايجاب الشارع

الضمان عليه اي ضمان المسروق على السارق جزاء الهلاك كما قال الشافعي رح لا يكون القطع جزاء هو المجموع من القطع والضمان لا القطع

وحده فلا يكون القطع جزاء لجميع ما اكتسبه السارق من السرقة والهلاك فلا يترك العمل به اي بعموم كلمة ما بالقياس على الغصب

بعلة اتلاف مال الغير بلا اذنه كما ترك الشافعي رح ولقائل ان يقول لا نسلم ان هلاك المسروق مما اكتسبه السارق نعم لو وجد منه

الاستهلاك لكان من مكتسباته وقد وضع المسئلة في الهلاك دون الاستهلاك فلم لا يكون القطع جزاء السرقة والضمان

جزاء الهلاك كما ذهب اليه الشافعي رح ولو اجيب بان الهلاك مضاف الى فعل السرقة لانه وجد بعده فكانه فعله بخلاف الاستهلاك

فانه فعل زائد على فعل السرقة ولهذا يجب الضمان في صورة الاستهلاك في رواية عن ابي حنيفة فهذه الكلمة يقتضي ان

القطع وحده جزاء الجميع ما اكتسبه السارق من السرقة والهلاك ولقائل ان يقول لا نسلم ان كلمة ما ههنا عامة لان المراد من

الكسب فعل السرقة فقط لا الجميع ما اكتسبه السارق من السرقة والهلاك لان الحكم اذا ترتب على اسم مشتق كان ما خذ الاشتقاق

علة له كالزانية والزاني وقد عرفت ان كلمة ما يحتمل الخصوص والعموم وقد قامت ههنا قرينة الخصوص فيكون القطع

بمقابلة فعل السرقة والضمان بمقابلة هلاك المسروق كما ذهب اليه الشافعي رح وايضا لنا ان نقول كلمة ما ههنا مصدرية

لا موصولة بدليل انتفاء ضمير الموصول في كسبا فلا يكون عامة واجيب عنه بانها وان كانت مصدرية لكن المصدر اذا اضيف

الى الفاعل او الى المفعول يفيد العموم على ما عرف في ضربي زيدا قائما فيكون معناه جزاء الجميع اكتسابهما واللفظ المشترك

اذا كان لكل واحد معنيه عاما جاز اعتبار الحكم الى ايهما شيئت هذا الجواب اولى مما قال الشارح عبارته اذا كانت ما

مصدرية صار تقديره بكسبهما والاضافة في معنى لام التعريف والمضاف اذا لم يكن معهودا كانت الاضافة

للعموم والاستغراق فيعم جميع اكتسابهما واللفظ المشترك اذا كان لكل واحد من معنييه عاما جاز ان يعمل بعمومه من هذا الوجه

الى هذا

الى هذا لفظه واليه اشار بقوله ولئن سلمنا انها عامة فلا نسلم ان بتقدير الضمان يلزم ترك العمل بهذه الكلمة لان الضمان

بدل المحل اي بدل عين المسروق الذي ابطل عصمته وتصرف فيه بلا اذن الشرع والقطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق لما مر ان

الحكم اذا ترتب على المشتق كان ما خذ الاشتقاق علة له ثم الحق للاصول ان يقول وبتقدير ايجاب الضمان يكون القطع

جزاء السرقة فقط لا جزاء جميع ما اكتسبه السارق من السرقة والهلاك لانه ادل على ما قصده من ايجاب العمل بكلمة ما فتامل

وايضا لنا ان يقول لا نسلم انه ترك العمل بهذه الكلمة بالقياس بل ترك العمل بالعام بالخاص وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه

بمثل ما اعتدى عليكم وهذا اقوى من الاول لانه عبارة والاول اشارة كذا ذكره الشارح رح واجيب بان الخاص المذكور

يوجب الضمان على صورة الاستهلاك وهو لا كلام فيه وانما الكلام في صورة الهلاك على ان الخاص المذكور متروك الظاهر من حيث

الاطلاق فان الاب لو قتل الابن لا يقتل بدله فيكون ظنيا فلا يترك العمل بالعام القطعي بهذا الخاص وايضا ثم ان

يقول سلمنا ان القطع جزاء ما اكتسبه السارق لكن لا مانع في الشرع من ان يكون لهذا المجموع جزاء آخر بالقياس واجيب بان

هذا منتف بالاجماع فقد اجمعوا على ان الجناية الواحدة لا توجب الاجزاء واحدا فان قيل هذا ينتقض فيما اذا قتل

مسلما خطاء حيث يجب الجزاءان الدية والكفارة قيل في النفس حقان حق الشرع وحق العبد فكان فيه جنايتان

فوجب الضمانان وههنا الجناية متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد صارت لله تعالى وقد ذكرنا ان الجناية

الواحدة متى اوجبت جزاء الفعل كملا لا توجب المحل والدليل على ان كلمة ما عامة ما ذكره كلمة ما فيه ايضا مسئلة

المسئلة ذكرها في الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني اخذا بدلالة ما في تلك المسئلة وهي ما اذا قال المولى لجاريته

ان كان في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما

ولم يوجد ذلك ولقائل ان يقول منع ذلك لجواز ان يكون ما بمعنى شيء وهو ليس بعام لان النكرة في موضع الاثبات

تخص اي ان كان شيء في بطنك غلاما فانت حرة وهذا لا يقتضي ان يكون جميع ما في بطنها غلاما بل يقتضي ان يكون شيئا

من المحل هو في بطنها غلاما فحينئذ اذا ولدت غلاما وجارية يصدق انها ولدت شيئا في بطنها غلاما واجيب بان

الموصول ارجح من النكرة الموصوفة في اسم كان ولان الموصوفة تفيد هذا المعنى ايضا لان الوصف في النكرة للتعريف كذا

في الموضع التي البعض لا وجه لكل الجواب لان قولنا ما الموصولة والموصوفة انما تعمان اذا كانت الصلة والصفة عامة

معنا ليس كذلك لتقييده بكان الخطاب فهو نظير قول الرجل من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه

فلا يستقيم الحمل على ابنى ولقائل ان يقول ولئن سلمنا ان كلمة ما للعموم فالغلام الواحد لا تعدد فيه ولا بد

في العام من تناول الافراد واقلها ثلثة فكيف يعتق الجارية بولادة غلام واحد ويمكن ان يجاب عن الاعتراض

نا نا لا نسلم ان ما يعم شيئا منكرا بل يعم الشئ المعروف بلام الاستغراق فكانه قال ان كان جميع اشياء في بطنك غلاما فانت

حرة فاذا ولدت غلاما وجارية لم يكن جميع اشياء في بطنها غلاما فلم تعتق واذا ولدت غلاما فقط كان جميع ما في

بطنها غلاما فتعتق واما تناول الافراد فظاهر لان الاشياء عبارة عن الاجزاء الحاصلة من النطفة وتعدد الاجزاء ظاهر

واضح وليس هذا مثل رجل لان اسم لا يطلق اسم رجل على كل جزء من اجزائه بخلاف اسم الشئ فانه يطلق على كل جزء من الاجزاء

ما في بطنها فافترقا ويمكن ان يجاب ايضا بان المضاف في اسم كان وخبرها محذوف تقديره ان كان اجزاء ما في بطنك

اجزاء غلام فانت حرة فاذا ولدت غلاما وجارية لم يكن اجزاء ما في بطنها اجزاء الغلام فلم تعتق واذا ولدت

غلاما فقط كان اجزاء ما في بطنها اجزاء الغلام فتعتق وانما حذف المضاف في الاسم لصحة عموم ما في الخبر حملا على

الاسم فاعرف ولقائل ان يقول كلمة ما موضوعة للعموم ولا حاجة الى الدليل في الموضوعات فلا حاجة الى التاييد بقول

محمد والجواب ان المعنى والدليل على ان كلمة ما عامة عند الفقهاء ما ذكره محمد لو فهم انه كان موضوعا للمعنى وذلك المعنى غير

مراد عند الفقهاء فيحتاج ههنا الى الدليل وانما خص محمد لانه كان من ائمة الفقه كان من ائمة اللغة ايضا وقوله كما كان

حجة في الفقه كان حجة في اللغة ايضا لقول ابو عبيد البغدادي وغيره من ائمة الفقه ومثله اي مثل كلمة ما في قوله تعالى جزاء بما

كسبا نقول في كلمة ما في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن او المعنى ومثل ما قلنا في الآية السابقة من لزوم العمل نقول في هذه

وقوله فانه عام جملة معللة على قوله ومثله نقول في قوله تعالى اي فان لفظ ما عام في جميع ما تيسر من القرآن الآية وورده في الصلوة

بدلالة سياق الكلام اي فاقرءوا في الصلوة جميع ايات تيسرت من القرآن فاتحة كانت او غيرها فيقتضي ان يكون المامور به

الجزء العام من القرآن والامر يدل على اجزاء المامور به فيدل النص على ان اي جزء قرأه كان مجزيا ولا من ضرورته اي من

ضرورة ان المامور قراءة ما تيسر من القرآن فاتحة كانت او غيرها عدم توقف الجواز اي جواز الصلوة على قراءة الفاتحة

ولقائل ان يقول عدم توقف الجواز عليها من ضرورة كون النص مطلقا لا عاما والجواب انه كما هو عام فهو مطلق

ايضا وقد جاء في الخبر انه قال خبر انه للشان وضمير قال للنبي عليه السلام اي ان الشان قال النبي عليه السلام ويمكن ان يكون كلا

الضميرين للنبي عليه السلام ويجوز عود الضمير بخبر تقدم ذكر المعاد اذا كان المعاد معلوما بالقرينة كما في قوله تعالى حتى توارت

بالحجاب

بالجايز وفي قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة فان الضمير في توارت عائد الى الشمس وفي عليها الى الارض

وهما غير مذكورين اي جاء في الخبر ان النبي عليه السلام قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وظاهر هذا الخبر يقتضي توقف الجواز

على قراءة الفاتحة كما قال الشافعي لان النفي مجري على نفي الجواز ظاهرا فتعارضا فعملنا بهما اي بالعام من الكتاب

والخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل الخبر على نفي الكمال اي لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب لا على نفي الجواز

كما حمله الشافعي لانه يلزم ان يكون مطلق القراءة فرضا بحكم الكتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر عملا بالنصين على قدر

الامكان فان قيل لو كان ما عاما في جميع آيات تيسر من القرآن يوجب افتراض قراءة جميع الآيات المتيسرة في الصلوة

وليس كذلك فانه لو صلى بتيسر عليه نصفه او اكثر ولا يفترض عليه قراءة جميع ما تيسر منه بالاجماع بل جاز عند ابي حنيفة

الاكتفاء باية قصيرة وعند صاحبيه باية طويلة او ثلث ايات فصار هذا البحث مشكلا ذلت اقدام المتبحرين

في حله قيل تعلق الفعل بالمفعول به المشتمل على الافراد والاجزاء على نوعين نوع يتعلق بالكل من حيث ان الفعل

يقع على الكل وهو الظاهر كقوله تعالى حافظوا على الصلوات فان فعل المحافظة يقع على جميع الصلوات وكقول القائل اد الي

ما لي من الدراهم فان فعل الاداء يقع على جميع الدراهم ونوع يتعلق بالكل من حيث ان الكل محل وقوع الفعل كقول القائل كل ما بين يديك

من الطعام فانه يريد انه محل وقوع الاكل لا جميع الاطعمة التي بين يديه لانه طلب لا يليق به عن نفي الاكل مطلقا يتناول القليل

والكثير وكقول القائل اذكر ما صدق من الحديث فانه يريد انه محل وقوع الذكر جميع الحكايات الصادقة دون الكاذبة

فنفي الذكر مطلقا يتناول القليل والكثير وهذا النص من قبيل النوع الثاني بدليل ان قراءة جميع الآيات المتيسرة ليست بفرض

بالاجماع فقد توارثنا الاكتفاء بقراءة بعضها من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا فلا يقتضي النص وقوع القراءة

المفروضة على جميع الآيات المتيسرة بل يقتضي كونها محل القراءة المفروضة فكانه قيل فاقرءوا ما تيسر من القرآن لا ما تعسر

فيكون محل القراءة المفروضة جميع الآيات المتيسرة دون الآيات المتعسرة وعلى هذا يبقى العام عاما والقراءة مطلقة

يتناول القليل والكثير والفاتحة وغيرها فيكون الآتي باية منه كان آتيا بالمامور به فيصح القول باطلاق القراءة مع

عموم المفعول فلا يلزم افتراض جميع الآيات المتيسرة فيصح تمسك ابي حنيفة بهذا النص ما عرف فانه حسن بديع تحقيقه

شيئي والتناول فداه نفسي وروحي لكن بقي ههنا شبهة وهو ان العام انما يبقى عاما اذا تيسر للمصلي ثلث ايات

فصاعدا بان كان حافظا للثلث ايات واما اذا لم تيسر له ثلث ايات بان لم يكن حافظا لثلث ايات لا يبقى

العام عاما فينبغي ان لا يجوز له الاكتفاء بقراءة آية واحدة اذا لم يتيسر له ثلث آيات حتى يجعلها محل قراءته والتيسير
جواز الاكتفاء بها في حقه بدلالة هذه النص لا بعبارته فافهم وقال القاضي آيات القرآن في صلواتكم والآيات
جمع والصلواة كذلك والجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فينقسم آحاد الآيات على آحاد الصلوة
فيلزم منه افتراض آية واحدة في كل صلوة في كل ركعة كما هو مذهب ابي حنيفة والشافعي ويرد عليه انه على هذا يلزم فرضية
آية واحدة فقط في كل صلوة لا في كل ركعة كما هو مذهبه وايضا يلزم تقييد القراءة بآية واحدة فلا يبقى اطلاق
قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن كما هو المذكور في كتب اصحابنا وايضا يلزم منه ان المصلي اذا قرأ جميع الآيات المتيسرة
لا يقع فرضا ولا شك في وقوعها فرضا وان قرأ جميع القرآن وايضا يلزم تقسيم المحصور وهي الآيات المتيسرة على
غير المحصور وهي صلواة اعمار المخاطبين وذا ممتنع وايضا ان القسمة يقتضي التركة فكل آية قرئت في صلوة يلزم
ان لا يصح قراءتها في صلوة اخرى وليس كذلك بل لو قرأ في جميع العمر في جميع الصلواة آية واحدة يصح وقال الامام
المعروف بتفتازاده على ما في الجواهر اصل السوال ان المراد ما تيسر من القرآن في حق الكل وذلك آية واحدة وذلك لانه
بني الامر على التيسير واحوال الناس في التيسير مختلفة وليس له حد فقدر في الادنى وهو الآية الواحدة ويرد عليه انه على هذا لا يبقى
كلمة ما عامة بل يصير ذلك تقييد القراءة خاصة لانتفاء الافراد وثبوت الانفراد والكلام على تقدير كونها عامة وايضا
يلزم من ذلك تقييد القراءة بآية واحدة وعدم الوقوع عن الفرض لو زاد على الآية الواحدة ولا شك في وقوعه فرضا
وان قرأ جميع القرآن والعام والمطلق يجريان على العموم والاطلاق ما امكن وقيل في الجواب ان التشريع بني الامر على
التيسير وذا انما يعرف بعد القراءة لاحتمال الحصر والعي قبلها وانكان المامور حافظا قاريا ولا شك انه بعد ما قرأ جميع
الآيات المتيسرة يقع عن الفرض فيصح عمومها وفيه نظر لان ذلك لا ينفع في عمومها اذ التكليف انما يكون قبل الفعل
لا بعده فيلزم افتراض قراءة جميع الآيات المتيسرة قبله فينعدم الجواز في صورة الاقتصار على ما دونها وقيل ان
كلمة من للتبعيض دون البيان فينافي ارادة الجميع فلا يوجب افتراض جميع الآيات المتيسرة وفيه نظر ايضا لان حملها
على التبعيض لا ينافي ما ذكر من العموم صفتها وهو التيسير كعموم صفة الشبهة في نحو من شاء من عبيدي عتقه فاعتقهم
كلا لعموم الصفة قرينة ظاهرة على انها للبيان دون التبعيض وان صح حملها على التبعيض فلا يدفع الاشكال الا من التبعيضية
مع كلمة العموم لا تؤثر الا في تبعيض واحد من الجملة كما عرف في قوله من شئت من عبيدي فاعتقه حيث قيل كلهم الا ان يعتقهم

الاواحدا

الا واحدا منهم وعلى هذا يلزم افتراض جميع ما تيسر الا واحدا منه وليس كذلك وقيل ان قوله تعالى ما تيسر من القرآن لما هو عام فهو مطلق
ايضا يتناول القليل والكثير والفاتحة وغيرها وافراد الآيات المتيسرة كثيرة فالمكلف حين تيسر عليه مائة آية ومن تيسر عليه عشرة
وعشرون وغيرها فايما فرد اتى بها من الآيات المتيسرة كان آتيا بالمامور به عملا باطلاق النص وعمومه والله اعلم بالصواب
ولقائل ان يقول لا نسلم ان كلمة ما عامة في جميع ما تيسر من القرآن بل هي مشتركة بين الموصول وبين النكرة بمعنى شيء
وههنا تعينت بمعنى شيء لانها لو كانت عامة لافترض قراءة جميع الآيات المتيسرة وليس الامر كذلك واجيب
بانها وان كانت بمعنى شيء لكنها موصوفة بصفة عامة وهو التيسير فعم واللفظ المشترك اذا كان كل واحد من معنييه صالحا
اضافة الحكم اليه اتيهما شئت فان قيل هذه الآية نزلت في صلوة التهجد وقد انتسخت فرضيته فكيف يحتج به
قيل العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة والنص عام لا يختص بصلوة دون اخرى ولقائل ان يقول الامر لا
يتناول ما هو مكروه شرعا عند الجمهور لانه استبعاد ولا كراهة في عبادة العبد به فيقتضي مطلق الامر بالقراءة
انتفاء صفة الكراهة وهو لا يتأتى الا بقراءة الفاتحة فكانت كانها من مقتضيات الكتاب وايضا له ان يقول خبر الواحد
اذا ورد في حادثة تعم بها البلوى ولم يشتهر كان مردودا لم يجز الاحتجاج به وخبر الفاتحة ورد في حادثة تعم بها البلوى
ولم يشتهر فكيف يحمل على الوجوب والجواب عنه بانه في قسم المشهور ووجوه انتفاء [illegible] على ان الامام البرغري صطلح
من المتنابذ لان العلماء تلقوه بالقبول فان قيل اذا كان مشهورا ينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب قيل
انما يجوز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور اذا كان الخبر محكما اما اذا كان محتملا فلا وهذا الحديث محتمل لان مثل هذا
الكلام يذكر لنفي الجواز كما قال عليه السلام لا صلوة بدون الطهارة ويذكر لنفي الكمال كما قال عليه السلام لا صلوة لجار
المسجد الا في المسجد ولما كان كذلك صار محتملا والمحتمل لا يجوز به الزيادة على الكتاب كذا في مبسوط شيخ الاسلام ولقائل
ان يقول التسمية مخصوصة من هذا العام فجاز ان يعارضه خبر الواحد واجيب بان قراءتها لا يتيسر قراءة عرفا كقراءة ما دون
الآية بدليل صحة قولهم فلان لا يتيسر قراءة فلم يتناولها النص فلم يكن مخصوصا اذ التخصيص انما يكون بعد التناول وفي
الحاشية المحمدية فان قيل لا ينبغي حكم الكتاب لو جعل الخبر بيانا لمطلق الكتاب قلنا ان البيان يستدعي سابقة الاجمال
ولا اجمال في القراءة لامكان العمل بها قبل البيان فلا يكون بيانا الى هنا لفظ الحاشية وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا اجمال في
القراءة لان قوله فاقرءوا مقيد بقراءة جميع الآيات المتيسرة وهو ليس بمراد بالاجماع على ما بينا وما هو المراد غير معلوم لنا

فهذه القراءة مجملة علم الا يلحق خبر الفاتحة بيانا له والجواب عنه فما هو ما ذكرنا فمن قبل من ان العمل بالقراءة ممكن قبل البيان
بان يحمل تعلق القراءة بجميع الآيات المتيسرة باعتبار انها محل القراءة وهو فرضها على نحو قوله كلوا مما يليكم من الطعام واذكر
ما صدق في الحديث وقلنا عطف على تقول اياه ويحتمل قلنا او على قلنا السابق وعلى هذه المثابة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه اي ولا تأكلوا من المذبوحات التي لم يذكر اسم الله عليه وذلك ان هذه الآية مع اية قبلها نزلت في حق الكفار حين
قالوا للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتل الله احق ان تأكلوا مما قتلتم انتم فقيل للمؤمنين فكلوا مما ذكر اسم الله عليه
ان كنتم باياته مؤمنين اي وكلوا مما ذكر اسم الله عليه خاصة اي الذابح دون ما ذكر عليه اسم غيره من آلهتهم او مات حتف انفه
ان كنتم متحققين بالايمان انه معقول قلنا اي ان هذا النص بعمومه يوجب حرمة متروك التسمية عامدا او في الخبر انه اي ان
النبي عليه وعلى آله سئل عن متروك التسمية عامدا فقال النبي عليه السلام كلوه فان تسمية الله مكتوب في قلب كل امرئ مسلم
فانه يوجب حل متروك التسمية عامدا فتعارضا ولم يمكن التوفيق بينهما بما هو في باب التسمية على الذبيحة لانه اي ان
لو ثبت الحل اي حل الذبيحة بتركها اي بترك التسمية عامدا بهذا الخبر لثبت الحل بتركها ناسيا بهذا الخبر بالطريق الاولى
لان عذر الناسي دون عذر العامد لان نسيانه منسوب الى صاحب الشرع فلا يمكن الاحتراز عنه وقد قال النبي عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان قيل كلمة لو لانتفاء الشرط والجزاء جميعا فيلزم انتفاء الحل بتركها عامدا او نا
سيا جميعا وليس الامر كذلك بل الحل بتركها ناسيا ثابت باتفاق بيننا وبين الشافعي لو خلافا لمن قيل الجزاء محذوف
وقوله لثبت تعليل للجزاء المحذوف اي لو ثبت الحل بتركها عامدا ارتفع حكم الكتاب لانه ثبت الحل بتركها ناسيا
كذا قيل وفيه نظر لانه على هذا يكون قوله ومع ذلك يرتفع حكم الكتاب مستدركا لا فائدة فيه فالاولى ان يقال ان كلمة لو ههنا ليس
لانتفاء الشرط والجزاء بل لثبوت الجزاء على كل التقدير على نحو قوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه
وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام لو كان الايمان معلقا بالثريا لناله ابناء فارس وهي اي حيث اذا كان مثبوتة الحل
بتركها عامدا او ناسيا يرتفع به حكم الكتاب بالكلية حيث لا يبقى تحت العام من الكتاب فرد وقال الشافعي يحل متروك
التسمية عامدا تمسكا بالخبر المذكور فانا نقول هذا الخبر عارض الكتاب ولم يمكن التوفيق بينهما فيترك الخبر ويعمل بعموم الكتاب
فان قيل لا يرتفع حكم الكتاب بالكلية حيث يكون المراد من افراد العام مذبوحات الكفار كما قال الشافعي او حيث
جعل ملة الاسلام الذابح قائمة مقام الذكر قيل لا يمكن حمل افراده على مذبوحات الكفار لانهم لو ذكروا اسم الله على المذبوحات

لا يحل

لا يحل ايضا لان الشرع اقام ملة كفرهم مقام عدم الذكر فلم يكن لقوله لم يذكر اسم الله فائدة وفيه نظر لانه اذا اريد به
ذبائح الكفار كان قوله لم يذكر اسم الله واردا على موافقة حال الكفار فانهم لم يذكروا اسم الله عليه في حالة الذبح وليس
بقيد وكانه قال ولا تأكلوا مما ذبحه الكفار فلا يقتضي حلية ذبائحهم على تقدير ذكرهم اسم الله تعالى فالاولى ان يقال
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة فيرتفع حكم الكتاب او يقال ليس المراد بارتفاع حكم الكتاب ان لا يبقى
تحته فرد بل المراد ان لا يبقى الكتاب على عمومه وشموله فان قيل الكفار اذا ذكروا اسم الله على المذبوحات كانوا ذاكرين
حقيقة وغير ذاكرين حكما ومتى امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى المجاز فلم يعتبر ذكرهم قيل قد تقرر ان الشيء يفوت
بفوات مقصوده والمقصود من الذكر ثواب الآخرة وهم ليسوا باهل له فكان الذكر لم يوجد منهم اصلا لا يقال لو لم يحمل
النص على ذبائح الكفار بطل الحصر في قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله لانا نقول ان
الحصر اضافي لانه ورد ردا لما زعم الكفار ان هذه الاشياء حلال لا حقيقي لانا قد وجدنا اشياء كثيرة غير ما ذكر في الآية
حراما كالكلب المذبوح والسباع المذبوحة والطعام المنتن والطين وغير ذلك ولو كان الحصر حقيقيا لما حرمت
هذه الاشياء ولقائل ان يقول اذا اتبع السلف على اقوال لا يصح اختراع قول آخر وههنا اتبع السلف على ان المراد
من الآية اما ذبائح لغير الله كما قال الحلبي او ذبائح المشركين كما قال عطاء او الميتة او المنخنقة كما قال ابن عباس رضي الله عنه
فكيف يصح اختراع قول آخر وهو ذبائح المسلمين فاجيب بانهم لم يبينوا المراد من الآية بل بينوا سبب النزول والآية
بظاهرها يتناول متروك التسمية عمدا وغيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان قيل الناسي مخصوص
من عموم هذا النص فجاز تخصيص العامد بالخبر قيل ان عدم الذكر مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والكامل عدم
الذكر حقيقة وحكما وفي الناسي وان وجد فيه عدم الذكر حقيقة الا انه لم يوجد حكما لقيام الملة في حقه مقام الذكر فلا
يكون داخلا تحت قوله لم يذكر فلم يكن مخصوصا ولا يمكن ان يقام ملة العامد مقام الذكر لانه معرض عن الذكر فلا يعد
ذاكرا مع وجود الاعراض ولانا قلنا ان عذر الناسي دون عذر العامد لان نسيانه منسوب الى صاحب الشرع فلا
يمكن له الاحتراز عنه فرحم وقد قال النبي عليه وعلى آله الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فلا يلزم من قامت
ملة الناسي مقام الذكر اقامة ملة العامد مقامه ولقائل ان يقول ان حرف النفي اذا دخل على فعل كان النفي
حقيقة وذلك الفعل فيكون المعنى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه حقيقة والناسي وان كان ذاكرا حكما لقيام

الملة مقام الذكر لكنه ليس بذاكر حقيقة ولأن الذكر في اللغة هو الذكر باللسان والناسي ليس بذاكر باللسان حقيقة
فيكون مخصوصا من النص اذ الجهة التخصيص هو عدم ارادة بعض افراد العام مع تناوله اياه اللهم الا ان
يجاب بان المراد بالذكر هو الذكر الشرعي دون اللغوي فلا يلزم على هذا ان يكون مخصوصا من النص لكونه ذاكرا شرعا كذا في الناصري
والمستوفي ونور المنار ولقائل ان يقول ما معنى الذكر الشرعي حتى يراد ذلك على انه لا اجمال في النص لامكان العمل به
قبل البيان الشرعي فكيف يلحقه البيان الشرعي ولو كان مجملا لحقه البيان الشرعي في حق الناسي لزم ان يلحقه الخصوص
البيان بخبر الواحد في حق العامد ايضا فتامل توقف وقيل في الجواب عن اصل السؤال ان الناسي ليس بمخصوص لانه ذاكر
حكما لان الشرع اقام ملته مقام الذكر بخلاف القياس ضرورة دفع الحرج عنه لان الاحتراز عن وقوع النسيان متعذر وهذا
كما لو اكل ناسيا اقيم مقام الامساك في الصوم فاذا ثبت ان الناسي ذاكر حكما لا يثبت التخصيص فبقي النص
على عمومه فلا يجوز تخصيص العامد بخبر الواحد لعدم الضرورة هذا ولقائل ان يقول ان الشرع انما اقام ملته مقام الذكر
لانها داعية اليه والداعي الى الشيء قائمة مقام المدعو اليه للعجز والضرورة ثم لا يقام ملة العامد ايضا مقام الذكر
واجيب بان في اقامة الداعي مقام المدعو اليه والكلام لا تشترط الضرورة الا ان الملة داع عام فانها كما تدعو الى
التسمية في الذبيحة تدعو الى الصوم والصلوة والداعي العام تشترط فيه العجز والضرورة على ما عرف وقيل في الجواب
ان الكتاب لا يتناول الا القسمين العامد والناسي وقد خص عنه الناسي ضرورة دفع الحرج عنه فلو خص عنه
العامد بالخبر لم يبق تحت الكتاب شيء فيرتفع حكم الكتاب بالخبر بالكلية ولقائل ان يقول هذا اعتراف بكون الناسي
مخصوصا من عموم هذا النص ثم لا يجوز تخصيص العامد بالخبر واجيب بان التخصيص بالضرورة لا يقدح في القطع
لعدم صحة التعليل به وعدم احتمال اخراج فرد آخر فصار هذا العام في حكم عام لم يخص البعض في كونه قطعيا
فلا يجوز تخصيصه بدليل ظني فان قيل لم لا يكون قوله لم يذكر من الذكر بضم الذال وهو الذكر بالقلب فلا يعارضه الخبر لان
العامد ذاكر بالقلب قيل لا يمكن ذلك لانه يوجب حل متروك التسمية عامدا وحرمته ناسيا وهذا كما ترى خلاف
مقتضى الشرع والعقل على ان المشتق منه الذكر بكسر الذال متعارف فعند الاطلاق ينصرف اليه فان قيل كلمة من
للتبعيض عند البعض فيكون المعنى ولا تأكلوا بعض ما لم يذكر اسم الله عليه وذلك البعض يحتمل ان يكون ما اهل به لغير الله
فلا يوجب النص حرمة متروك التسمية عامدا قيل ان بناء النهي على المشتق يدل على علية المأخذ فيكون المعنى ولا تأكلوا

فما لم يذكر

مما لم يذكر اسم الله عليه لانه لم يذكر اسم الله عليه واذا ثبت هذا لان هنا قرينة ظاهرة على انها للبيان دون التبعيض فان قيل
النص بعمومه يتناول كل ما كول مذبوحا كان او غيره من الاطعمة وقد خص منه غير المذبوحات فجاز تخصيص العامد بالخبر وايضا
النص مجمل في حق الحالة لانه لا يدرى ان المراد في حالة الذبح او حالة الطبخ او حالة الاكل والاحتجاج بالمجمل لا يصح قلنا اجمع السلف
ان المراد من الآية حالة الذبح لا سائر الاحوال فلا يكون مجملا وقيل كلمة ما عبارة عن المذبوحات بدلالة السوق او بدلالة
ان مذكور التسمية او متروكها يقع على المذكي في المتعارف فيكون معنى النص ولا تأكلوا من المذبوحات التي لم يذكر اسم الله عليها
فاذا ورد النص ابتداء في المذبوحات لا يكون فيه تخصيص اذ التخصيص انما يكون بعد التناول ولان التخصيص قصر العام
على بعض افراده بدليل مستقل مقارن له واخراج بعض الافراد بدلالة السياق او غيره ليس باخراجها بنص مستقل
ولان التخصيص لا يكون الا بدليل لاحق والسوق سابق فلا يكون مخصصا او يقال ان تخصيص غير المذبوحات
من المأكولات لضرورة دفع الحرج والتخصيص بالضرورة في حكم غير التخصيص في كونه غير قادح في القطعية على ما مر فان قيل
لا نسلم لزوم الحرج اذ الانسان يأكل الطعام كل يوم مرتين ولا يعسر عليه ذكر التسمية في جميع اليوم مرتين ولهذا يذكرها
الناس عند الطعام ولا يلزمهم الحرج قيل ظاهر النص يقتضي وجوب ذكره عند كل لقمة وفي ذلك حرج بين فيكون
ذلك خارجا عن النص بالحرج فلا يعتبر التخصيص فان قيل ذكر الله تعالى مجمل لان الذكر قد يكون بالقلب كما مر في قوله تعالى
اقم الصلوة لذكري وقد يكون باللسان كما في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى قيل انا شرطنا الامرين جميعا للحل لا احدهما
حتى يثبت الحل باليقين اذ لو شرطنا احدهما دون الآخر ربما يكون الآخر مرادا فلا يثبت الحل بالشك فتركنا العمل
بالخبر لعدم امكان الجمع بينهما والحل في صورة الناسي باجماع الصحابة رضي الله عنهم وكذلك قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
اي او حرمت عليكم امهاتكم اللاتي ارضعنكم يقتضي بيان او تعليل لقوله وكذلك قوله تعالى اي هو مثل السابق هذا النص
في انه او لانه يقتضي بعمومه حرمة نكاح المرضعة سواء ارضعت ارضاعا قليلا او كثيرا في مدة الرضاع كما ان النص
السابق يقتضي بعمومه حرمة متروك التسمية عامدا فان قيل ارضعت فعل وهو لا يقبل العموم فكيف يصح قوله بعمومه قيل
المراد بالعموم الاطلاق اي يقتضي باطلاقه حرمة نكاح المرضعة وانما سمي المطلق عاما بناء على زعم الخصم فان المطلق عنده
عام فيكون هذا الزاما على زعمه حيث ترك العام من الكتاب بخبر الواحد وقيل الموصول مع الصلة في حكم الكلمة الواحدة
فيكون قوله واللاتي ارضعنكم في حكم المرضعات وهو عام لا يقال على هذا يقتضي النص حرمة جميع المرضعات لا حرمة ارضاع

بالتعيين

فقليل وكثير كما هو المدعى فانه بمعنى المطلق لا بمعنى العام لانا نقول هذا وهم لانه لما ثبت بالنص حرمة جميع المرضعات ثبت حرمة من
ارضعت ارضاعا قليلا او كثيرا ضرورة دخولها تحت عموم المرضعات وقيل المراد بالعموم اعم من ان يكون عموم الصلاحية او عموم
الانتظام فيتناول المطلق والعام الاصطلاحي وفيه نظر لان المصنف ذكر المطلق بعده قسيما للعام وهذا انما يستقيم اذا اريد
بالعام ههنا العام الاصطلاحي فلان ذكر المطلق بعده يابى ارادة ما هو المشترك بين العام والمطلق ههنا كما عرف
وقد جاء في الخبر عن النبي عليه الصلوة والسلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان المصة
فعل الرضيع والاملاجة فعل المرضعة وقال الشافعي لا يثبت الحرمة الا بخمس رضعات مشبعات يكفي كل واحد منها
في نمو اوقات الحاجة متمسكا بهذا الخبر لان النبي عليه السلام نفى التحريم عن اربع رضعات لفظها لان المصة داخل في المصتان
والاملاجة في املاجتان لان المعنى المعتاد المعاد بحرف النفي يقتضي تمام الثاني بالاول قلنا هذا الخبر عارض الكتاب
لان الكتاب اثبت الحرمة بالارضاع مطلقا فتثبت في القليل والكثير فاشتراط العدد فيه زيادة على الكتاب
بخبر الواحد ولم يمكن التوفيق بينهما ههنا اي في باب الرضاع فيترك الخبر ويعمل بالكتاب فان قيل قد خص من عموم النص
المرضعة بعد مدة الرضاع فجاز ان يعارضه خبر الواحد قيل انها خارجة باشارة قوله امهاتكم لان المرضعة انما تصير
اما لثبوت الجزئية والبعضية والتي ارضعت بعد المدة لا تصير اما لانتفاء الجزئية والبعضية لان الجزئية
انما تثبت بنشو العظم وانبات اللحم وذا انما يكون في المدة اذ الكبير لا يتربى بالارضاع بعد المدة وانما يتربى
في المدة لانها وقت يشبع الولد باللبن ولا يحتاج الى الطعام اخر فينبت لحمه بذلك اللبن فيقوى وينعظم عظمه
فيصير جزء من المرضعة كسائر اولادها فالمرضعات لا تصير امهات الا بالرضاع في المدة فلم يتناولها النص فلم يكن
تخصيصا اذ التخصيص انما يكون بعد التناول او يقال انها خارجة بدلالة هذا النص لان من يسمع هذا النص يفهم
باول السماع ان علة حرمة المرضعات الجزئية والبعضية وهي لا يتحقق الا بارضاع في المدة على ما بينا ولقائل
ان يقول عبارة النص توجب حرمتها بعد المدة ايضا ودلالته توجب حلها ومتى تعارضت العبارة والدلالة
ترجحت العبارة على الدلالة واجيب بان هذا اذا تعارضت العبارة والدلالة عبارة اخرى اما اذا تعارضت
العبارة ودلالة تلك العبارة ترجحت الدلالة على العبارة لان الدلالة ثابتة بمعنى النص والعبرة للمعنى دون اللفظ
الا ترى ان حرمة تافيف الابوين بمعنى الاذى ولو ان قوما يعدون التافيف كرامة لا يحرم عليهم تافيف الابوين

لانتفاء

لانتفاء معنى الاذى مع ان عبارة النص يحرم التافيف على العموم والاطلاق فكذا حرمة الرضاع بمعنى
الجزئية فلا يثبت فيما وراء مدة الرضاع لانتفاء معنى الجزئية وهذا معنى ما قالوا ان العلة المنطوقة او المفهومة
لغة يدور معها الحكم وجودا وعدما ثم لما فرغ من بيان حكم العام الذي لم يخص منه البعض شرع في بيان حكم العام الذي
قد خص عنه بعض الافراد فقال واما العام الذي خص عنه البعض التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم واصطلاحا قصر
العام على بعض افراده بدليل مستقل مقارن لم واحترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والغاية وبقوله مقارن
عن الناسخ اي واما العام الذي خص عنه بعض افراده فحكمه اي حكم هذا العام الخ اي ان الشان او ان العام يجب العمل به
اي وجوب العمل به في الباقي اي في الفرد الباقي تحت العام بعد التخصيص او اللام بدل من المضاف اليه اي في باقي الافراد
مع الاحتمال اي مع احتمال التخصيص في باقي الافراد سواء كان المخصص معلوما او مجهولا وقيل يسقط الاحتجاج به
مطلقا وقيل اذا كان مجهولا يسقط الاحتجاج به واذا كان معلوما يجب العمل به في الباقي بلا احتمال وقيل فيه اذا كان
مجهولا لا يبقى العام قطعيا واذا كان معلوما صار ظنيا والاصح ما ذكر في المتن فان قيل العام المخصوص اذا كان
يوجب الحكم مع الاحتمال كيف يثبت فرضية الوضوء والصلوة والزكوة بالعمومات التي خص عنها الصبي والمجنون
قيل العام المخصوص يوجب الحكم فيما وراء المخصوص مع الاحتمال اما في نفس الحكم فيوجب على سبيل القطع لانه لا احتمال فيه
اصلا لانه لا يمكن رفع نفس الحكم الا بالنسخ واحتمال النسخ لا يسلب القطع كذا في مجمع الحواشي او يقال التخصيص
انما يرفع القطع اذا كان بالكلام اما اذا كان بالعقل نحو ان الله خالق كل شيء فان الله تعالى مخصوص عنه بالعقل يبقى قطعيا
لانه في حكم الاستثناء لكنه متروك حرف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مخرج عنه كذا في تنقيح الاصول فاذا قام اي وجد
وحصل الدليل على تخصيص الباقي اي فرد من باقي الافراد يجوز تخصيصه اي تخصيص ذلك الفرد بخبر الواحد او القياس ولقائل
ان يقول هذا الكلام لا يخلو من شيء بل حق الكلام ان يقول يجوز تخصيص الباقي بخبر الواحد او القياس الى ان يبقى
الثلث ثم الا ان يقال ان خبر الواحد او القياس على تخصيص من باب وضع المظهر موضع المضمر والمعنى فاذا قام الدليل
العقلي خبر الواحد او القياس على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه به الى ان يبقى الثلث اي ثلث افراد وبعد ذلك
اي بعد التخصيص الى الثلث لا يجوز التخصيص الا بما يجوز به النسخ لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة فلو بقي
تحت العام واحد او اثنان لا يبقى العام حقيقة بل يصير نسخا وابطالا ونسخ العام الكتاب بخبر الواحد والقياس

لا يجوز ولقائل ان يقول قد جاز تخصيص الجمع الى الواحد كقوله تعالى فنادته الملائكة حيث اريد بالملائكة
جبرائيل واجيب بان ارادة الواحد او الاثنين من الجمع من باب المجاز لا من باب التخصيص ولقائل ان يقول كيف يصح
قوله وبعد ذلك لا يجوز وقد جوزوا تخصيص المعرف بلام الجنس والنكرة الواقعة بعد النفي ونحوهما الى ان يبقى الواحد
واجيب بان كلام الشيخ محمول على العام الذي هو جمع صيغة ومعنى كالمسلمين والمشركين او معنى فقط كالقوم والرهط قال
الشارح وذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم الى الواحد الى هذا لفظه وفيه نظر لانه خلاف مختار
فخر الاسلام ومن تابعه وهم الرتبة العليا في اصول الفقه فكيف اطلق لفظ الجمهور عليهم تجوز التخصيص الى الواحد في
جميع الفاظ العموم وانما جاز ذلك اي تخصيص العام بخبر الواحد او القياس بعد تخصيصه بدليل قطعي وقيل ذلك
اشارة الى وجوب العمل في الباقي مع الاحتمال وفيه نظر لان لفظ جاز يأباه اللهم الا ان يكون جاز بمعنى ثبت اي
وانما ثبت وجوب العمل في الباقي مع الاحتمال لان الدليل المخصص الاول الذي اخرج البعض اي البعض الافراد
عن الجملة اي جملة افراد العام لو اخرج بعضا مجهولا كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مخصص
مجهول قبل البيان بالاشياء الستة وبيان كونه مجهولا ان الربوا في اللغة الفضل ونفس الفضل غير مراد بالاجماع
لان البيع ما شرع الا للاسترباح فالمراد من الربوا هو الشرعي وكان مجهولا ثبت الاحتمال اي احتمال التخصيص في كل فرد
معين من افراد العام كما ثبت الاحتمال في كل فرد من افراد البيع قبل البيان فجاز بيان الاحتمال اي جاز ان يعلل
لثبوت الاحتمال اي لانه جاز ان يكون ذلك الفرد المعين باقيا تحت حكم العام وجاز ان يكون ذلك الفرد المعين
داخلا تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان اي طرف الدخول تحت حكم العام وطرف الدخول تحت دليل الخصوص
في حق الفرد المعين فاذا قام الدليل الشرعي وان كان ظنيا كحديث الحنطة في صورة الربوا بيانه ان الربوا
لما كان مجهولا فسره الشارع في اشياء الستة لقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الى آخر الحديث
فقبل بيان الشارع ثبت الاحتمال في كل فرد من افراد البيع لاحتمال ان يكون داخلا تحت حكم العام وان
يكون داخلا تحت دليل الخصوص فيستوي الطرفان في حق المعين فاذا قام حديث الحنطة على ان اي على ان ذلك الفرد
المعين من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص كلمة ما عبارة عن افراد اي من جملة افراد دخلت تحت دليل الخصوص
يرجح جانب تخصيصه اي تخصيص ذلك الفرد المعين ولقائل ان يقول النص العام يوجب الحكم في كل فرد معين
قطعا

قطعا ويقينا وبعد لحوق المخصص المجهول وقع الشك في الخروج في حق كل فرد معين ودخوله كان يقينا واليقين لا يزول
بالشك وان كان الدليل المخصص الاول اخرج بعضا معلوما عن الجملة اي جملة افراد العام كقول النبي عليه السلام اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة جاز ان يكون ذلك البعض المخرج معلولا بعلة هي موجودة في هذا الفرد المعين لانه كلام
مستقل والاصل في النصوص التعليل فهذا احتمال ناشئ عن الدليل الظاهر وتلك العلة احتملت ان توجد في بعض
الافراد الباقية فثبت الاحتمال في كل فرد معين فاذا قام الدليل الشرعي وان كان ظنيا كالقياس في صورة حرمة القتال
مع الصبي والمرأة والشيوخ ونحوها بعلة عدم الحراب على وجود تلك العلة التي يكون في الافراد المخصوصة في هذا الفرد
المعين ترجح جهة تخصيصه فثبت ان العام المخصوص دخل فيه الاحتمال على التقديرين فيعمل به اي بالعام المخصوص
على التقديرين مع وجود الاحتمال في الباقي اي احتمال التخصيص ومع وجود الاحتمال لا يثبت القطع فجاز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس ولقائل ان يقول المخصوص المعلوم اذا علل بعلة ملائمة مؤثرة ظهر تأثيرها في الكتاب او السنة
واخرج عن العام افراد المتحققت هذه العلة فيها وتفحص بقدر الوسع والامكان ينبغي ان يكون العام موجبا
للحكم قطعا لان احتمال خروج افراد آخر باحتمال استخراج مجتهد آخر علة اخرى ملائمة مؤثرة دالة على خروج فرد
آخر غير ناشئ عن الدليل وهو غيب عنا ولم نكلف دركه الغيوب فلا يقدح في القطع نظيره ما ذكرنا من قوله عليه السلام
اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة حيث تفحص المجتهد ووجده معلولا بعلة عدم المحاربة واخرج الذين لا حراب
منهم كالشيوخ والنسوان والصبيان والذمي ونحوهم فاحتمال خروج افراد آخر من الذين يحاربون غير ناشئ عن الدليل
غيب عنا والظاهر هو عدم خروج فرد آخر فينبغي ان يكون العام المخصوص بالمخصص المعلوم قطعيا فافهم

في المطلق والمقيد لما فرغ من العام الخاص والعام المتفق عليهما شرع في المختلف فيهما فان المطلق خاص عندنا عام عند
الشافعي ولهذا قدمهما على المشترك والمأول وانما جمعهما في فصل واحد لكون المقيد عارضا على الاطلاق ولتحقق
التقابل بينهما ثم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفة ذهب
اصحابنا منهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله الى ان المطلق من كتاب الله اذا امكن العمل باطلاقه بان لم يدل على
ترك اطلاقه دليل كما سنحققه في بحث ترك الحقيقة ان شاء الله تعالى فالزيادة عليه اي على المطلق من كتاب الله اي
تقييد اطلاقه بخبر الواحد او القياس لا يجوز لان الاطلاق وصف مقصود في كلامهم والزيادة عليه تكون نسخا ورفعا

وصف الاطلاق فلا يجوز نسخ الكتاب اصلا او بعضه بخبر الواحد او القياس لان الكتاب قطعي وخبر الواحد والقياس ظني خلافا
للشافعي فانه يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد والقياس ويجعله بيانا للمطلق من الكتاب لان المطلق يحتمل التقييد بالبيان
وقلنا ان البيان يقتضي سابقة الاجمال ولا اجمال في المطلق لامكان العمل به وفيه نظر لان التقييد ليس بيان تفسير
عنده بل بيان تقرير لان المطلق عنده عام والعام عنده ظاهر التعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذي ثبت خصوصه
فكان تقييد المطلق وتخصيص العام عنده بيانا لما يحتمله المطلق والعام فكان تقريرا لا تغييرا او بيان التغيير
لا يقتضي سابقة الاجمال على وجه لا يمكن العمل بالنص قبل البيان وانما سمي التقييد زيادة لان التقييد زيادة
وصف على المطلق الا ترى انهم قيدوا رقبة كفارة الظهار بالايمان زادوا وصف الايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
وانما كان هذا نسخا ورفعا لان موجب قوله فتحرير رقبة اجزاء الرقبة المؤمنة والكافرة واذا قيدتها بالايمان
فقد نسخت اجزاء الكافرة وانما قيد بخبر الواحد او القياس لان الزيادة على المطلق من الكتاب بالكتاب وبالخبر
المتواتر والمشهور يجوز ولقائل ان يقول ان وصف اطلاق الكتاب قطعي فكيف يجوز نسخه بالخبر المشهور
الذي هو ظني واجيب بان الزيادة بيان من وجه نسخ من وجه على ما قالوا فلو كانت بيانا محضا لجازت بالاحاد
لان بيان القطعي بالظني جائز ولو كانت نسخا محضا لما جازت الا بالمتواتر ولما كانت بيانا من وجه جوزناه
بالمشهور الذي هو متواتر من وجه ومن الاحاد من وجه توفيرا على الشبهين حظهما وفيه نظر فليتأمل ويمكن ان يقال
الوصف تابع وجوده وعدمه بالنسبة الى الذات سواء فاذا بقي ذات الحكم لا يضر في نسخ وصفه بما هو متواتر من
وجه مثاله اي مثال المطلق من كتاب الله لفظ الغسل في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فالمامور به الجار والمجرور مفعول
ما لم يسم فاعله والضمير المجرور عائد الى اللام الموصولة اي فالذي امر به هو الغسل وهو اسالة الماء على الاعضاء على
الاطلاق اي سواء كان مع النية او بدونها او مع الترتيب او بدونه وكذا سائر السنن والامر يدل على
اجزاء المامور به فيدل على ان مطلق الغسل مجزئ فلو شرطنا شيئا من النية والترتيب ونحوهما لا يكون مطلق الغسل
مجزئا بل لا يجزئ او علق اي على الغسل بشرط النية اي باشتراط هو النية او اشتراط النية والترتيب والموالات والتسمية
بالخبر كما زاد الشافعي النية بقوله عم لا وضوء لمن لم ينو ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وكذا الترتيب
على ما ذكر في كتاب الله تعالى بقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم

ثم

ثم للترتيب وكما زاد مالك وهو الموالات بمواظبة النبي عليه السلام ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز وكما زاد اصحاب
الظواهر التسمية بقوله لا وضوء لمن لم يسم لانه نسخ اطلاق الكتاب باخبار الاحاد ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به
بذلك الوجه حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية والترتيب والموالات والتسمية سنة بحكم
الخبر ليكون عملا بهما بقدر الامكان بان يحمل النفي في قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم ينو وفي قوله عليه السلام لا وضوء
لمن لم يسم على نفي الفضيلة وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات على انما ثواب الاعمال بالنيات ولا كلام في ذلك
اذ لا شك ان لا يثاب المرء بالوضوء من غير نية وانما الكلام في ان الوضوء الحاصل بدون النية هل يصير مفتاحا للصلوة
ام لا فعندنا يصير مفتاحا لها لان الامر بالوضوء على تقدير الحدث وقد زال ذلك باصابة الماء الذي هو مطهر
بطبعه لانه خلق طهورا قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فيحصل الطهارة بمجرد استعمال آلة التطهير فيصير
مفتاحا للصلوة نوى او لم ينو ويحمل مواظبته عليه السلام على الفضيلة فان المواظبة لا يدل على الركنية فانه عليه السلام
كان واظب على المضمضة والاستنشاق كما كان واظب على تقديم غسل الوجه مع انهما ليسا بركنين بالاتفاق
فيكون عملا بالدلائل بقدر الامكان فان قيل ينبغي ان يحمل النفي ههنا على نفي الكمال كخبر الفاتحة فيكون النية
والترتيب والتسمية واجبة عملا بالدلائل بقدر الامكان لان الاصل ان يحمل النفي على الجواز فلما تعذر ذلك
بمخالفة الكتاب وجب ان يحمل على ما هو اقرب منه وهو نفي الكمال عملا بموجب الاخبار بقدر الامكان
قيل من حمل هذه الاخبار على نفي الكمال مانع لانها وردت في شروط الوضوء وهو تبع للصلوة وخبر الفاتحة
ورد في شرائط الصلوة فلو اوجبنا النية واخواتها كالفاتحة لزم المساواة بين تبع الاصل وتبع الفرع مع
ثبوت التفاوت بين اصليهما وهو خلاف موضوع الشرع فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء والوجوب في مكمل الصلوة
اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد ان يكون ادون حالا من غلام الامير لكون
الوزير ادنى مرتبة من الامير ولقائل ان يقول هذا منقوض بالايات الواردة في الوضوء والصلوة حيث استوت في
افادة الفرضية لسنن الصلوة والوضوء واستحبابهما حيث لزم التسوية بينهما والتبعي الاول بحسب الاستواء ولان
رتبته [illegible] رتبة فرضية الصلوة حيث سقط [illegible] بسقوط فرضية الصلوة ووجبت بوجوبها ولقائل
الصلوة [illegible] ذلك [illegible] حيث تسقط فرضية الصلوة عمن سقطت عنه فرضية الوضوء كمقطوع اليدين

وعن الشافعي بان هذا القدر من التسوية ضرورة ثبت بضرورة العمل باصل الدليل لكن عليك ان تحقق ان اظهار التفاوة
بينهما امر لازم او لا فانه ان كان لازما فلا بد له من دليل شرعي والظاهر انه لم يقم على ذلك دليل وان لم يكن لازما فما حاجة
الى القول به مع اقتضاء ظاهر الدليل عدمه وقيل انما حمل خبر الفاتحة على الوجوب وهذه الاخبار على السنة لان
الوجوب انما يثبت بمواظبة النبي عليه السلام على الفعل من غير ترك وقد ثبت المواظبة في الفاتحة ولم يثبت في النية واخواتها
ولقائل ان يقول النية من صفات القلب فكيف يعلم انتفاء المواظبة عليها اللهم الا ان يقال قول النبي عليه السلام
بانتفاء النية في بعض الاحوال وقيل انما حمل على ذلك لان هذه الاخبار لم تبلغ بمراتب يثبت بها الوجوب
بخلاف خبر الفاتحة وذلك لان خبر الفاتحة اشهر من خبر النية واخواتها حتى جعله الامام البزدوي من المشاهير
وقيل انما حمل على ذلك لانه ثبت في الوضوء واجب اجماعا وقيل انما حمل على ذلك لان الوضوء ليس بعبادة مقصودة
بل شرط للصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية فلا يمكن ان يكون شيئا من اجزائه واجبا
لعينه بمعنى انه ياثم تاركه بل واجب لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية واخواتها بمعنى
وجوبها ان لا تجوز الصلوة الا بها فيلزم من وجوبها عدم جواز الصلوة التي هي الاصل فيلزم نسخ الكتاب باخبار الاحاد
بخلاف الصلوة فانها عبادة مقصودة فيمكن ان يكون بعض اجزائها واجبا لعينه بمعنى انه ياثم تاركه وفي هذا
المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا حيث لا يلزم من وجوبه عدم اجزاء اصل الصلوة كذا في التوضيح فحاصل الفرق ان
قراءة الفاتحة في الصلوة جزء من نفسها فيصح ان يجب بنفسها من غير ان يتوقف اصل الصلوة عليها والنية واخواتها
في الوضوء سنة لاجل الصلوة فلا تجب الا بتوقف الصلوة عليها فاذا وجب توقفها عليها يكون شرطا لها فيكون فرضا
فيلزم نسخ الكتاب باخبار الاحاد وهذا سر ان ابا حنيفة لم يجعل في الصلوة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء لله
دره ما ادق نظره في احكام احكام هذه الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء وههنا جواب
آخر مذكور في الكشف طرحه مخافة التطويل فان قيل التيمم في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا خاص وقد اشترط
فيه النية بالراي وهو ان التراب غير مطهر الا في حالة ارادة الصلوة فلا بد من ارادة الصلوة ليكون طهورا
وتقييد الخاص لما لا يجوز بخبر الواحد لا يجوز بالراي قيل انما شرطنا النية في التيمم باشارة النص لا بالراي
لانه ينبئ عن القصد والقصد هو النية بالاجماع كذا في الهداية وتتحقق الاشارة [illegible]

المعنى الشرعي وهو مسح التراب في الوجه واليدين وهو الظاهر لحكاية قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم تفسيرا له كانه قيل
فتيمموا صعيدا طيبا اي فامسحوا الصعيد الطيب بوجوهكم وايديكم فلا يكون في النص اشارة الى النية وان اريد
به المعنى اللغوي وهو القصد فالقصد للصلوة غير مفهوم من النص فيكون اشارة الى النية بل المفهوم القصد
للصعيد الطيب لمسح الوجه واليدين فيشير الى عدم حصول التيمم فيما اذا اصابه غبار فحصل به مسح الوجه واليدين
لعدم القصد للصعيد الطيب والى جواز الصلوة فيما اذا تيمم للدخول في المسجد او للنوم او للتلاوة لحصول القصد للصعيد
الطيب وليس بجائز لعدم القصد الى الصلوة فان قيل النية في الوضوء مستفادة من الكتاب لان قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم جزاء للشرط فكان تقديره فاغسلوا وجوهكم لاجل الصلوة ولا نعني بالنية سوى ان يكون الوضوء لاجل
الصلوة والوضوء للتبرد والتعليم ليس لاجل الصلوة فلا يكون اشتراط النية زيادة على النص بخبر الواحد الا ترى
ان قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة اشترط النية عند التحرير ولم يكن زيادة على النص
قيل نعم كذلك لكن نية جزاء الشرط فيما اذا كان الجزاء جزاء للشرط المذكور ولم يكن شرطا لمشروط آخر كما في
آية القتل اما اذا كان الجزاء جزاء للشرط المذكور وشرطا لمشروط آخر كما في آية الوضوء و السعي الى الجمعة
لا يشترط النية فيه لان يكون هذا الشرط لغيره شرطا للمشروط لما ان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا كذا في الكافي شرح
البزدوي او يقال ان مقتضى النص ايجاب وضوء يقع وسيلة الى الصلوة او ايجاب وضوء علة وجوبه ارادة
الصلوة لا ايجاب وضوء مقرون بالنية كذا في المستوفي او يقال لما علق وجوب الغسل بارادة الصلوة دل
ان الوجوب لا يكون بدون الارادة فاما ان يكون الارادة حالة المباشرة لافعال الوضوء فلا دلالة في النص
عليها فتامل او يقال ان المعنى الذي ذكرت فهو معنى السببية لانه حاصل من كلمتي الشرط والجزاء ولا ينبئ ذلك
عن النية لانها قصد مخصوص وهو ما يكون لاجل الصلوة فيبقى الغسل مطلقا او يقال هذا الزام على زعم الخصم فانه
شرط النية بالخبر دون النص فلو تمسك بالنص لالزمناه بالزام آخر او يقال انك لو اعتبرت ذلك يلزم ابطال
المنطوق وهو قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فانه يقتضي ان يكون الماء طهورا على الاطلاق واشتراط النية
يقتضي ان لا يكون مطهرا بدون النية وفيه ابطال هذا المعنى وهو اقوى من المحذوف كذا ذكر الشارح وفيه نظر لانه على
[illegible] من السماء ماء طهورا لا يقول فاغسلوا وجوهكم الآية والمدعي انه مخالف لهذا

دون ذلك [illegible] بان الجزء ان لم يكن من الفا العبارة لكنه مما لف لدلالة فان قلت فيهم الامر بالغسل عند

ارادة القيام الى الصلوة يفهم باول الخطاب ان المقصود به تحصيل الطهارة لبعد القيام بين يدي الله تعالى ببدن

طاهر قال الله تعالى ولكن يريد ليطهركم والطهارة تحصل بمجرد استعمال الماء الذي هو مطهر بطبعه مطلقا سواء كان

نوى او لم ينو لانه خلق طهورا كما نطق به النص فلا يجوز تقييدها بالنية بخبر الواحد [illegible] ان يقول ان خبر

النية او دلالة انها الفا الدلالة بهذا النص ودلالة هذا النص ليست من باب المطلق من الكتاب فلا يكون مثالا لما هو

المدعي [illegible] بانا سلمنا ذلك لكن الدلالة معنى يفهم من المطلق لغة والمخالف لمعنى لفظ يكون مخالفا لذلك

اللفظ باعتبار افادة هذا اللفظ ذلك المعنى فيكون المخالف لدلالة هذا المطلق مخالفا لعبارته [illegible] ان آية الوضوء

مقيدة بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين حيث جعل الاخلاص وهو النية حالا من العابدين

والاحوال شروط فيكون النية شرطا في كل عبادة والوضوء عبادة فيكون النية فيه شرطا بالكتاب [illegible] هذه

الآية توجب ان لا يقع المامور به عبادة الا بالنية ولا خلاف في ذلك وانما الخلاف في ان الوضوء الحاصل بدون

النية هل يصير وسيلة الى الصلوة ام لا فعندنا يصير وسيلة لها لكون ان المقصود من الوضوء الطهارة ليصير العبد

المر ببدن طاهر قال الله تعالى ولكن يريد ليطهركم والطهارة حاصلة بمجرد استعمال آلة التطهير اذ الماء خلق طهورا

كما نطق به النص فيكون وسيلة الى الصلوة نوى او لم ينو [illegible] ان يقول انا سلمنا ان الطهارة تحصل

باستعمال آلة التطهير في الغسل اما في المسح فلا ينبغي ان يحتاج المسح الى النية كالتيمم [illegible] بان الماء مطهر بنفسه

الا اذا قيل بان لم يكن سببا لانه ضعيف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لكن تطهيرها في ازالة عينها وفيما نحن

فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية وهي دون العين فاستغنى عن النية لافادة التطهير فصار البلل كالمسائل الاول

يقدر على الازالة في افادة التطهير كذا في الاسرار فالحاصل ان المسح تطهير حكمي والحدث نجاسة حكمية فكان ازالة

النجاسة الحكمية بالتطهير الحكمي امرا معقولا فلا يحتاج الى النية وقيل انما لم يشترط النية في المسح لانه ملحق بالغسل

لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر البدن الا ان الحكم

انتقل من الغسل الى المسح لنوع حرج يلحق المكلف بغسله في كل وضوء فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما

قام مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية [illegible] النص يفيد اشتراط الترتيب في الغسل في الوضوء متعلق

تخفيفا

بالشرط بلا واسطة وغسل الايدي متعلق بواسطة والمسح بواسطتين فثبت كل واحد منهما كما علق وهذا

كما قال ابو حنيفة رحمه الله في قول الرجل لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت

الدار يقع الاولى وتبين بها وتلغو الثانية والثالثة لما ذكرنا ان الاولى متعلق بالشرط بلا واسطة

والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فتبين كذلك [illegible] الترتيب في آية الوضوء حصل في الايجاب

فثبت الايجاب مرتبا واما الوجوب فلا ترتيب فيه كما اذا قال لآخر اذا جاء غد فاشتر لي جارية وفاكهة

وخبزا فجاء الغد كان للوكيل ان يشتري الخبز قبل شراء الجارية وفي مسئلة تعليق الطلاق ليس الترتيب

في الايجاب بل في الايقاع والترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع كذا قيل [illegible] ان يقول ان الوجوب

اثر الايجاب كما ان الوقوع اثر الايقاع فلم لا يكون الترتيب في الايجاب يستلزم الترتيب في الوجوب كما ان الترتيب

في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع وما الفرق في ان الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع وان الترتيب

في الايجاب لا يستلزم الترتيب في الوجوب ويمكن ان يجاب بان الاصل في كلتا الصورتين هو الترتيب لما ان

الاثر على وفق المؤثر لكن ترك هذا الاصل في صورة الايجاب بالعرف لما ان المقصود في صورة الايجاب حصول

الفعل كيف ما كان والمثال المذكور شاهد على هذا وبقي الترتيب في الايقاع على الاصل فالفرق بينهما بالعرف والله

اعلم بالصواب [illegible] النص باشارته يوجب اشتراط الولاء لان الفاء في قوله فاغسلوا يوجب وصل جميع افعال

الوضوء بارادة الصلوة فلو اشتغل بامر آخر في اثناء الوضوء لم يقع الجميع متصلة بل يقع بعضها منفصلة

قيل عرف بدلالة هذا النص ان المقصود بالامر بالغسل تحصيل الطهارة ليعبد والله ببدن طاهر والطهارة

تحصل باستعمال المطهر مطلقا سواء والى او لم يوال ولا يقال ان اشتراط الولاء ثابت بنظم النص والثابت

بالنظم عبارة او اشارة راجح على الثابت بدلالة لانا قد بينا قبل هذا ان العبارة والاشارة راجحتان على دلالة

عبارة واشارة نص آخر لا على دلالة ذلك النص لان دلالة ذلك النص راجحة على عبارته واشارته لان الثابت

بالدلالة ثابت بالمعنى والمعنى دون النظم او نقول في الجواب عن اصل السؤال بانه الزام على زعم الخصم فانه شرط

الولاء بالخبر دون النص ولو تمسك بالنص لالزمناه بالزام آخر وكذلك قلنا في قوله تعالى ايديكم مثل ما قلنا في لفظ

الغسل في الآية التي بعد قلنا في لفظ الجلد في قوله تعالى ومثل ما قلنا في المطلق في الآية السابقة قلنا في المطلق

لان حكم المحصنة والمحصن بر جم

في قوله تعالى الزانية والزاني اي المرأة التي زنت والرجل الذي زنى واللام فيهما للعهد اي غير المحصنة والمحصن ثابت
بقوله عليه السلام الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله او بقول الراوي زنى ماعز فرجم او بالاجماع
وانما قدم الزانية على الزاني لان الزنا ينبعث من الشهوة وهي في النساء اوفر وقدم السارق على السارقة لان السرقة من
الجرأة وهي في الرجال اكثر ولان آيتي الزنا والسرقة سيقت لعقوبة الزاني والزانية والسارق والسارقة والمرأة
في الزنى هي المادة التي نشأت منها تلك الجناية لانها لو لم تطمع الرجل ولم تمكنه لم يطمع ولم يتمكن فلما كانت اصلا
في ذلك قدم ذكرها بخلاف السرقة فان الاصل فيه الرجل فقدم على المرأة فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الخطاب
للائمة لان اقامة الحد من لوازم الدين وهي على الكل الا انه لم يمكنهم الاجتماع فينوب الامام منابهم ان الكتاب معقول
قلنا جعل جلد المائة حد الزنا لان الجلد عقوبة زاجرة فكان حدا لان الحد هو عقوبة تجب جزاء الجناية فاذا
كان الجلد حدا وهو مطلق يقتضي ان يكون الجلد سواء كان مع التغريب او بدونه مجزيا في كونه زاجرا شرعا
فلا يزاد عليه اي على الجلد التغريب وهو النفي من بيته الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مدة السفر اي فلا
يزاد عليه تغريب عام حدا تتميما اي من حيث الحد بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد
زنا البكر بالبكر على حذف المضاف والمضاف اليه كقوله تعالى فقبضت قبضة من اثر الرسول اي من اثر حافر
فرس الرسول يعني لا يزاد على الجلد التغريب بخبر الواحد كما زاد الشافعي رح لانه لو زيد ذلك لا يكون الجلد الخالي عن
التغريب حدا لان الزاجر هو المجموع فلا يكون بعضه زاجرا والجلد هو الزاجر فاذا لم يكن الجلد حدا وحده كان
ناسخا لاطلاق الكتاب ولا يجوز نسخ اطلاق الكتاب بخبر الواحد وانما زيد الرجم على الجلد في حق المحصن
بالقراءة المشهورة وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والمراد والله تعالى اعلم المحصن
والمحصنة فان قيل القراءة المشهورة كتاب او سنة لا يستقيم الاول لعدم التواتر وكذا الثاني لانهما لم ينسب
الى النبي عليه السلام ولم يرو بحيثية السنية فاذا لم يكن كتابا ولا سنة كيف يجب العمل بها وكيف يزاد بها
على المطلق من الكتاب وادلة الشرع منحصرة في الاربعة اقسام ان راويها ما قرأها الا سماعا من رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلما لم يثبت كونها قرآنا لفوات شرطه لحق كونها خبرا مشهورا يجب العمل بها ويزاد بها على المطلق
من الكتاب فان قيل النص عام لان قوله الزانية والزاني معرف باللام وذلك يقتضي العموم فكان الخبر المشهور
مخصصا

والله اعلم

مخصصا له فانه لا يجوز قيل خبر الرجم متأخر عن النص والشرط في المخصص ان يكون مقارنا كما في بعض شروح البزدوي
فان قيل فعلى هذا يكون حديث الرجم ناسخا لبعض افراد العام لا مقيدا والنسخ من كل وجه قيل النص مطلق من
حيث انه غير متعرض لصفة الاحصان وعام من حيث انه شامل لجميع افراد الزناة فلو نظرنا الى جهة الاطلاق كان
حديث الرجم مقيدا ولو نظرنا الى جهة العموم كان ناسخا ولا شك ان النسخ في مخالفة النص فوق التقييد فكان
التزام التقييد اولى من النسخ كذا في شروح البزدوي والاوجه هنا ان يمنع عموم النص في المحصن وغيره لان العام انما
يعم نفس الافراد لا اوصافها والاحصان وعدمه من صفات الزاني فلا يكون النص عاما فيهما بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير
به حكم الكتاب فيكون الجلد حدا مشروعا بحكم الكتاب والتغريب مشروعا سياسة اي مفوضا الى ما يراه الامام من
المصلحة ولهذا لا يختص بالزنا بل يجوز في كل جناية يراه الامام فيها وانتصاب قوله سياسة على التمييز اي مشروعا
من حيث السياسة لا من حيث الحد بحكم الخبر عملا بهما بقدر الامكان فان قيل لم يحمل الخبر على الوجوب حتى يكون
التغريب واجبا بحكم الخبر قيل الواجب لم يشرع الا فيما يكون ثبوته مقصودا وهو فيما سوى العبادات والحدود وليست
كذلك لانها شرعت زواجر فلا يحمل عليه وقيل الاحتياط في العبادات بالاثبات وفي الحدود بالاسقاط فيحمل
على الوجوب في الاولى دون الثانية فان قيل اذا حمل التغريب على السياسة كيف يصح اطلاق الحد في الحديث
على التغريب قيل اطلاق ذلك على سبيل التغليب على انه يمكن تقدير الكلام في الحديث عقوبة زنا البكر بالبكر
فان قيل الكتاب ساكت عن التغريب غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات والحديث اثبت ما كان الكتاب ساكتا
عنه فينبغي ان يجب العمل به لانه لم يعارض الكتاب ولم يخالفه قيل ان قوله فاجلدوا مطلق يقتضي باطلاقه ان يكون
الجلد سواء كان مع التغريب او بدونه مجزيا في كونه حدا فلو جعل التغريب حدا معه لا يكون مطلق الجلد مجزيا
فكان الحديث معارضا لمطلق الكتاب وهذا السؤال والجواب يتأتيان في جميع النصوص المطلقة ولذلك الى مثل
لفظ الجلد في الاية المذكورة لفظ الطواف في قوله تعالى او مثل المطلق في الاية المذكورة المطلق في قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق اي القديم من عتيق القديم سماه قديما لانه اول بيت وضع للناس او عتيق عن ايدي الجبابرة
الا ترى كيف فعل الرب باصحاب الفيل او من عتق الطير اذا قوي ووصف البيت بالقوة لانه شديد البناء او لانه
عصم عن التخريب ويجوز ان يكون من باب الاسناد المجازي اي عتيق زائره من النار والمراد بالطواف في الاية طواف

الحد

الزيارة وكذا طواف القدوم وطواف الصدر مطلق اي هو مطلق والجملة بيان او تعليل لقوله وكذلك قوله تعالى في انه اولانه
مطلق في مسمى الطواف بالبيت اذ الطواف هو الدوران حول البيت سواء كان مع الوضوء او بدونه فيقتضي ان يكون الاتيان
بمطلق الطواف اتيانا بالمامور به فلا يزاد عليه الرابع مطلق الطواف شرط الوضوء بالخبر وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة الا انه يقتضي ان لا يجوز الطواف بدون الطهارة كالصلوة لا تجوز بدونها وهو خلاف مطلق الكتاب وقال الشافعي رح
الوضوء شرط في الطواف بهذا الخبر قلنا هو مخالف لمطلق الكتاب فلا يشترط ذلك بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب
بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم الكتاب والوضوء واجبا بحكم الخبر عملا بهما بقدر الامكان فان قيل مطلق الطواف
ليس بمراد بالاجماع فانه مقدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود فثبت انه مجمل المعنى زائد عليه فثبت شرطا
كالمرتوا فيجوز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له قيل انه ليس بمجمل في نفسه لكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر
صدر بصيغة التطواف وبناء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد او من حيث الاستيعاب في
المشي فالحق خبر الواحد في العدد والابتداء بيانا له لانه يصلح لبيان اجمال واما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لان الطواف
مع الطهارة لا يحصل به المبالغة في نفس الطواف بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد قيل فيه نظر لان الابتداء
بالحجر الاسود ايضا شرط زائد اذ لا يحصل به المبالغة في ذات الطواف اذ الابتداء به مساو للابتداء بغيره وهذا امر
واضح لا يحتاج الى البيان وقيل ان التقدير بسبعة اشواط ثبت بالاحاديث المتواترة زيادة على النص كذا في الكشف
والابتداء من غير الحجر الاسود مختلف فيه ذهب بعض اصحابنا الى انه معتد به لكنه مكروه ولئن سلمنا ان فمع فان قيل لم لا يكون
الطهارة في الطواف فرضا على حدة كسائر مناسك الحج فيكون خبر الطهارة بيانا لا مجمل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت لا لقوله
وليطوفوا فلا يكون زيادة على مطلق الكتاب بل يكون فرضا عليها ابتداء ثابتا بخبر الواحد قيل الوضوء ليس بعبادة
مقصودة لذاته لانه في نفسه اراقة الماء ولا يعقل فيه معنى العبادة بل هو اتباع في المرء للعبادة فلا يكون فرضا على حدة فان قيل
الامر بالطواف يقتضي انتفاء صفة الكراهية على ما مر قبل وهي لا تنتفي الا بالطهارة فكانت كما انها من مقتضيات
الكتاب قيل ان مطلق امر الطواف يقتضي انتفاء الكراهية في نفس الطواف المامور به وكراهية طواف المحدث
والجنب بوصف في الطائف لا بمعنى في الطواف الذي هو تعظيم بيت الله كذا في المستوفي ولقائل ان يقول السؤال
كلي بينا في تعديل الاركان وقرءة الفاتحة الخ والجواب جزئي لا يتاتى في غير الطواف لان الركوع هو الحصول بالتعديل
نفس

وفي تركه نقصان في نفس الركوع المامور به وكراهية لذاته لا لمعنى في المصلي وكذا الكلام في الفاتحة واذا ثبت انه
واجب فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء بالدم اذا رجع بغير اعادة كما يجبر نقصان الصلوة بالسجدة ولقائل ان
يقول اشتراط الطهارة في الطواف مستفاد من دلالة النص لان قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يفهم منه ان علته
الطواف تعظيم البيت وفي الطواف حالة الحدث والجنابة اهانة البيت واجيب بانا لا نسلم ذلك ولئن سلمنا قلنا انه
الزام على زعم الخصم حيث تمسك في اشتراط الطهارة بخبر الواحد دون ان يتمسك بالدلالة اجبناه بجواب آخر ولقائل ان
يقول الواجب انما ثبت باعتبار الشبهة في ثبوت دليله او في دلالته فينبغي ان يكون حكمه عند الترك هو شبهة
عدم الجواز لا النقصان الذي يجبر بشيء من السجدة السهو او الشاة وجوابه يعرف في كتب الفقه وكذلك قوله تعالى اي
ومثل لفظ الطواف في النص المسطور لفظ الركوع في قوله تعالى او مثل المطلق في النص المسطور المطلق في قوله تعالى
واركعوا مع الراكعين مطلق اي هو مطلق والجملة مبنية او معللة لقوله وكذلك قوله تعالى في انه او لانه مطلق
في مسمى الركوع اذ الركوع هو الميلان عن الاستواء سواء كان مع التعديل او بدونه فيدل على ان مطلق الركوع
مجزئ فلو شرط التعديل لا يكون مطلق الركوع مجزيا فلا يزاد عليه اي على الركوع شرط التعديل وهو الطمانينة في الركوع
بحكم الخبر وهو قوله عليه السلام للاعرابي حين خفف الركوع والسجود قم فصل فانك لم تصل وفي رواية ارجع مقام قم كما
زاد ابو يوسف والشافعي رح ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب
والتعديل واجبا بحكم الخبر بحمل النفي في قوله عليه السلام لم تصل على الكمال دون الجواز عملا بهما بقدر الامكان بخلاف خبر النية
وافق انهما كان في حملهما على الوجوب ما فيها كما ذكرنا فان قيل اذا كان التعديل واجبا فلم لا تجب سجدة السهو بتركه ساهيا
قيل لانه واجب لغيره وسجدة السهو انما تجب بترك الواجب لعينه ولقائل ان يقول في حمل الخبر على نفي الكمال ههنا
ايضا مانع وهو ان الامر لا يتناول ما هو مكروه شرعا لما بينا من قبل فيقتضي مطلق الامر بالركوع انتفاء صفة
الكراهة وهي لا تنتفي الا بالتعديل فكان من مقتضيات الكتاب وقد مر هذا البحث مرتين فان قيل لم لا يكون
التعديل فرضا عليها ابتداء ثابتا بخبر الواحد كفرضية القعدة الاخيرة قيل ان خبر القعدة الاخيرة من المشاهير فثبت
بها الفرض العملي بخلاف خبر التعديل فانه من الآحاد وبمثله لا يثبت فرض العمل على ان خبر القعدة وقع بيانا لمجمل آية الصلوة
وهو قوله تعالى واقيموا الصلوة والمجمل من الكتاب اذا التحق به خبر الواحد ولم يعارضه دليل قطعي يثبت به الفرض العملي بخلاف

جز التعديل فان قلت لايصلح ان يكون بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة لان قوله تعالى واركعوا مع الراكعين وقع بيانا له
وهذا البيان قطعي يقتضي ان يكون مطلق الركوع مجزيا وخبر التعديل يقتضي عدم اجزائه بدون التعديل فلو لحق هذا
الخبر بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة لزم تقييد البيان المطلق القطعي وهو واركعوا مع الراكعين بخبر الواحد وهو
وتقييد الكتاب المطلق نسخ وانه لا يجوز بخبر الواحد فالحاصل انه لو لحق التعديل بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة
لوقع التعارض بين البيان القطعي والظني فان البيان القطعي يقتضي ان يكون مطلق الركوع مجزيا والبيان
الظني يقتضي عدم اجزائه فلا يجوز ان يلحق الخبر بيانا للآية الصلوة بخلاف خبر القعدة فانه اذا جعل بيانا لقوله تعالى
واقيموا الصلوة لم يقع التعارض بين البيان القطعي والظني فيكون فرضا عمليا ولقائل ان يقول ان هذه الآية
ماولة حيث اول بعضهم بصلوا مع المصلين لا منفردين والماول ظني والظني يجوز تقييده بخبر الواحد فينبغي ان
يجوز تقييدها بخبر الواحد اجيب بان المصنف تمسك بالحقيقة لا بالتاويل فلا يرد عليه هذا وفيه نظر فليتامل
ظاهر قوله تعالى واركعوا مع الراكعين يقتضي ان يكون الجماعة فرضا لان كلمة مع للمصاحبة فيقتضي ان يكون الركوع
مصاحبا للراكعين وذا لا يتحقق الا بالجماعة قيل الجماعة قدرة بالغير فالتكليف بها تكليف بما ليس
في الوسع وهو منتف بالنص فيكون قيد المصاحبة محمولا على بيان للاستحباب ولقائل ان يقول هذا ينتقض
بالجمعة فان الجماعة فيها شرط مع انها قدرة بالغير اجيب بان الجمعة مشروطة بالسعي والخطبة وغيرهما وكل
ذلك ليس بقدرة بالغير وبعد اجتماع هذه الشرائط يتحقق القدرة على الجماعة ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يكون
في سائر الصلوات فرضا بشرط حضور الناس في المساجد ومجيئها حيث يتحقق القدرة ح على الجماعة اجيب بان الناس
ليسوا مامورين بالحضور في المساجد في غير الجمعة بخلاف الجمعة فان الناس مامورون بالحضور في المساجد لقوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله فاذا تحقق حضورهم فيها تحققت القدرة على الجماعة لا محالة والله اعلم بالصواب وعلى هذا اي
على ما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران وماء الصابون وماء الاشنان وبكل ماء خالطه
شيء طاهر فغير احد اوصافه وهي الطعم واللون والريح لان شرط المصير يدل على ان هذه المسئلة متفرعة على ان المطلق
يجري على اطلاقه اي لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فانه مطلق عن قيد بقاء
الماء بصفة المنزل من السماء وهذا اي ماء الزعفران وكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه قد بقي ماء مطلقا لان

الماء

الماء المطلق ما يسبق الى الافهام عند اطلاق لفظ الماء وهذه المياه كذلك فانه اذا قيل هات الماء فجاء بالماء الطيب
بماء الزعفران لا يخطأ لغة بخلاف ماء الورد وماء المرق وماء الباقلي فانه اذا جاء بها يخطأ لغة فيجوز التوضي بماء
الزعفران واخواته ولا يجوز بماء الورد واخواته فان قيد الاضافة دليل على ان ماء الزعفران وامثاله ماء مطلق
وفيه جواب عما قال الشافعي ان ماء الزعفران وامثاله مقيد حيث يقال ماء الزعفران وماء الاشنان كما يقال ماء
الورد وماء المرق وماء الباقلي فلا يكون داخلا تحت قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فلهذا اشترط ان يكون الماء باقيا على صفة
المنزل من السماء فيكون ماء مطلقا فاجاب بان قيد الاضافة ما زال عنه الاسم في ماء الزعفران وامثاله اسم الماء وفي
بعض النسخ اسم الماء اي بل قرره كلمة بل ههنا للتدريج او التاكيد والتحقيق لا للاعراض عما قبله لان هذا وما قبله واحد
من حيث المعنى اي بل قرر اسم الماء كما كان لانه المفهوم عند الاطلاق بخلاف ماء الورد وامثاله فيدخل ماء الزعفران
وامثاله تحت حكم مطلق الماء فصار اضافته الى الزعفران كاضافته الى البحار والبير والعين في قولهم ماء البحار وماء
البير وماء العين فهذه المياه لا يخرج عن مطلق الماء بهذه الاضافة فكذا هذا فيجوز التوضي به وذلك لان الاضافة
في ماء الزعفران وامثاله للتعريف كالاضافة في ماء البحار وامثاله لا للتقييد وفي ماء الورد وامثاله للتقييد فكان
الا اذا ثبت ان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء الكائن شرطا لبقائه اي لبقاء الماء على صفة المنزل من السماء
بالقياس على ما اذا خالطه شيء طاهر واخرجه عن طبع الماء كما قال الشافعي قيدا اي هذا حرف مضاف الى اثبات قيد
لهذا المطلق اي مطلق الكتاب وهو ماء في قوله فلم تجدوا ماء بالقياس وهو لا يجوز ولقائل ان يقول شرط ذلك
باشارة قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وتقييد اطلاق الكتاب بالخبر المشهور جائز فالتقييد باشارة الكتاب
اولى وهو يخرج من التخريج الى ما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه وان قيد الاضافة ما زال عنه اسم الماء عندنا خلافا له
وان جواز التوضي عندنا بكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه ومنع جوازه عنده يخرج على حكم ماء الزعفران والصابون
والاشنان وامثاله فالاول يخرج على طبعه يجوز التوضي بها عندنا لانها بقيت ماء مطلقا وعنده لا يجوز لانها
لم يبق بصفة المنزل من السماء ولقائل ان يقول هذا تكرار لا طائل تحته اذ قد علم حكم هذه المياه من قوله
وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه ويمكن ان يقال ان الضمير
في قوله عائد الى اشتراط بقائه بصفة المنزل من السماء فيكون هذا تفريعا على قول الشافعي خاصة على ان ذكره يحتمل

التوضؤ

ان يكون للتاكيد والتوضيح وخرج من الجواب عن هذه القضية الماء النجس جواب ما يقال ان الماء في النص لو كان مطلقا لجاز التوضؤ

بالماء النجس لانه ماء مطلق لا يقيد الا اضافة اذ لم يكن من بلا الاسم المائية فتقييد الصفة او لعدم تجويز التوضؤ به بالاجماع فما اجاب

بان الماء النجس خرج عن هذه القضية اي عن هذا الحكم وهو كونه التة للتطهير بقوله تعالى ايضا باشارة قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم

بالوضوء لانه يفهم من هذا النص ان المقصود بالتوضؤ تحصيل الطهارة لا مجرد استعمال الماء والماء النجس لا يفيد الطهارة فلم يكن

داخلا تحت قوله فكان النص مطلقا في الماء الطاهر وقيل الا ان يقول ان قوله تعالى فان لم تجدوا ماء منزول الطاهر من

حيث الاطلاق في ماء خالطه شئ طاهر فغير وصفه او صابونه لماء تغير بكثرة الاوراق حيث لا يمنع التوضؤ به مع الاطلاق

اسم الماء عليه الا ترى انه لم يجد لم اسم على حدة ولم يتقيد باضافة فاذا ترك اطلاقه كان مجملا والآية ثم ان يقول لا نم ان

النص مطلق بل عام لكونه نكرة في سياق النفي وقد خص عنه الماء النجس بقوله ولكن يريد ليطهركم لكونه نصا مستقلا مقارنا

فجاز ان يعارضه القياس كما في الباب القياس مع الفارق فان ماء الزعفران وامثاله مطلق وماء الورد وامثاله

مقيد او ايا ما كان لا يصح النص نظرا لما ادعاه لذا ذكره الشارح او بهذه الاشارة ايا باشارة هذا النص وهو قوله تعالى ليطهركم

علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء دوام المراد من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وانتم محدثون او نائمون

يعني لا يجب الوضوء على المتوضئ الذي ادى صلوة ولم يحدث حتى جاء وقت صلوة اخرى وقال اصحاب الظواهر يجب عليه

الوضوء بظاهر النص قال المص وهو مقيد باشارة قوله ليطهركم فان تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة وفي بعض النسخ

وقع بدون وجود الحدث محال لما فيه من تحصيل الحاصل فلا يلزم وجوب الطهارة عن الحدث حتى يحصل الطهارة عن النجاسة الحكمية

فان قيل هذا يشكل بتجديد الوضوء حيث يحصل به الطهارة بدون وجود النجاسة اذ لو لم يحصل الطهارة لما كان في تجديد الوضوء

فائدة وفيه تحصيل الحاصل قيل تجديد الوضوء ليس لتحصيل الطهارة بل لزيادة الفضيلة لقوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور

على النور او نقول انه من باب الطهارة عن دنس الحرم والاثم وهو بمنزلة النجاسة يؤيده ما ذكره في شرح السنة والمستحب

ان يتوضؤ لكل صلوة والنكات على الطهارة لانه ربما جرى على لسانه كذاب او غيبة او شئ كما يأثم به فينبغي

ان يجدد الوضوء ليرفع ذلك الحدث كما يتوضأ ليرفع الحدث الظاهر فان كان لا يمكن الوضوء فانه يتيمم وينوي بتيممه رفع

الحدث فان قيل اشارة النص ما ثبت بنظم النص وشرطية الحدث لم يثبت بنظم هذا النص بل باقتضائه لانه ثبت

ضرورة تحصيل الطهارة يعني قول المص ان تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة محال قيل شرطية الحدث من لوازم التطهير

والتطهير

والتطهير منطوق وكثيرا ما يلحق ما هو من لوازم الاشارة وهكذا ما هو ايضا بالاشارة لان الشئ اذا ثبت ثبت مع لوازمه

وتوابعه وكذا ما هو من لوازم الدلالة والاقتضاء بالدلالة والاقتضاء او يقال المراد بالاشارة اللغوية دون

الاصطلاحية فيتناول الاقتضاء فان قيل هذا النص وهو قوله تعالى ليطهركم وارد في التيمم فكيف يدل على ان المراد به

الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء للمحدثين قيل التيمم خلف عن الوضوء والوارد في الخلف وارد في الاصل لان الخلف

لا يخالف الاصل سببا وانما يفارق بحاله على ان النص الوارد في اشتراط الطهارة في التيمم يوجب اشتراطها في الوضوء

بدلالته لان الطهارة لما كانت مقصودة في الفرع كانت مقصودة في الاصل بالطريق الاولى فان قيل الحدث لو كان

شرطا لوجوب الطهارة لجاز اجتماعهما لان الشرط مع المشروط يجتمع فكيف يكون الحدث شرطا قيل الشرط على نوعين شرط

ملايم للمشروط كالوضوء للصلوة وشرط مضاد للمشروط كالجنابة للغسل فالاول يجتمع مع المشروط واما الثاني فلا يجتمع

انه يجتمع وشرطية الحدث لوجوب الوضوء من قبيل الثاني كذا قيل والحق ان يقال ان الحدث شرط لوجوب الوضوء لا لوجوده

ولا شك ان الحدث ووجوب الوضوء يجتمعان فلا يتوجه الاشكال اصلا وزعم اصحاب الظواهر ان الحدث سبب لوجوب

الوضوء لا شرط وسيأتي تقرير ذلك في آخر الكتاب في فصل اسباب الشرائع ان شاء الله تعالى قال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله

هذا تعليل على ان المطلق من كتاب الله يجري على اطلاقه او استيناف بيان ان هذا الاصل مذهب اصحابنا لو استشهادا

بمسائلهم هذا اولى مما قيل انه معطوف على قلنا السابق بحذف حرف العطف وانما خص ابا حنيفة ومحمدا بالذكر مع ان

قول الكلام على اختلاف رأيهم في وضع المسائل وهم اتباع الظاهر وهو الذي يشبه المنكوحة بامرأة محرمة عليه

على التابيد بان قال لامرأته انت علي كظهر امي او فخذ امي او بطنها فاذا قال ذلك فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ولا

مسها ولا تقبيلها حتى يكفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون منكم من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة

من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن

لم يستطع فاطعام ستين مسكينا الآية فالنص مقيد بعدم المسيس الى الجماع في حق الاعتاق والصوم حيث

قال من قبل ان يتماسا ومطلق في حق الاطعام حيث لم يقل فيه من قبل ان يتماسا فاذا جامع امرأته في خلال الصوم

بان ظاهر كفارته شهرا ثم جامع التي ظاهر منها يستأنف الصوم عند ابي حنيفة ومحمد لان الكتاب مقيد في حق

الصوم بخلاف ما اذا جامع امرأته في خلال الاطعام ايضا استأنفه بان اطعم في كفارته ثلثين مسكينا او عشرين ثم جامع

اي ظاهر ومنها ما انه لا استيناف الاطعام في قول علمائنا لان الكتاب مطلق في حق الاطعام اي غير مقيد بعدم المسيس حيث
لم يقل فيه من قبل ان يتماسا فلا يزاد عليه اي على الاطعام شرط عدم المسيس اي الجماع بالقياس على الصوم كما قاله مالك
حيث قال النص في الصوم ورد مقيدا بما قبل المسيس فيقيد النص الوارد في الاطعام ايضا بالقياس على الصوم والجامع
ان كلا منهما نوع من الكفارة ووجب جزاء عقوبة فتستأنف كما في الصوم فاذا جامع في خلال الاطعام يبطل ما مضى فيستأنف
الصوم اذا تخلله الجماع ولنا ان النص في الاطعام ورد مطلقا فيقتضي اجزاءه مطلقا سواء تخلله الجماع او لا فلو
اشترط عدم المسيس بالقياس على الصوم يلزم تقييد المطلق من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز بل المطلق وهو قوله
تعالى فاطعام ستين مسكينا يجري على اطلاقه مجهول من الاجراء على اطلاقه والمقيد وهو قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا يجري على تقييده ولا يحمل احدهما على الاخر كما يحمل مالك والحاصل ان المطلق والمقيد اذا وردا في
حكمين لا يحمل المطلق على المقيد ومنها انه اذا جامع قيل ينبغي ان لا يستانف الصوم ايضا كما قال ابو يوسف
والشافعي لان التقديم على المسيس شرط في الصوم وقد فات تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم ما بقي عليه من الصيام
وقع البعض بعد المسيس ولو استانف وقع الكل بعده فكان الاتمام اولى قيل قد ثبت بمقتضى النص
ان الاخلاء عن المسيس شرط الصوم كما ثبت بمقتضاه ان التقديم عليه شرطه لان الاخلاء ثبت من ضرورة شرط
التقديم اذ لو لم يكن خاليا عن المسيس لما كان مقدما وقد شرط التقديم فشرط الخلو لا محالة والثابت بضرورة
النص كالمنصوص فكان الواجب عليه شيئين وعجز عن احدهما وهو التقديم وقدر على الاخر وهو الاخلاء فيجب عليه ما قدر
وذلك بالاستيناف ولو لم يستانف لفات الامران جميعا التقديم والاخلاء قيل الخلو عن المسيس ثبت
ضمنا لاشتراط القبلية والقبلية سقط اعتبارها في هذه المسئلة فيسقط ما ضمنها قيل لم يسقط اعتبارها في هذه
المسئلة فان الحكم لا يتبدل بمعصية العبد بل الكفارة بعد ما جامع فيها مشروطة بشروطها الا انه لم يواخذ بفعل
عجز عن اقامته كما لا تواخذ المرأة بالتتابع ايام الحيض في صوم الشهرين متتابعين فيسقط بالعجز عنه دون ما قدر
عليه كالمراة في اقامة شرط التتابع كذا في بعض الشروح وفيه لان الاخلاء الذي ثبت في ضمن القبلية لا يقدر
عليه قط فينبغي ان لا يستانف الصوم وكذلك اي مثل الاطعام الرقبة الواجبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة
خبر مبتدا محذوف والجملة معللة او مبنية وجه الشبه الا انها مطلقة عن قيد الايمان حيث قال في كفارة الظهار فتحرير
رقبة

رقبة وفي كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ولم يقل
تحرير رقبة مؤمنة فلا يزاد عليها اي على الرقبة المطلقة شرط الايمان بالقياس على كفارة القتل خطاء كما زاده الشافعي
حيث قال الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة فيقيد الرقبة في كفارة
الظهار واليمين ايضا بالقياس على كفارة القتل خطاء والجامع ان الكفارات كلها جنس واحد ولنا انه لو شرط الايمان فيهما
بالقياس لزم تقييد المطلق من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز ولان شرط القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه والفرع
ههنا منصوص بالنص المطلق ولان القياس انما يصح لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع ومجرد اسم الكفارة لا يثبت
المماثلة بين واجبات متفاوتة لان القتل اعظم الكبائر بخلاف اليمين والظهار قيل لا نسلم ان القتل الذي
تعلقت به الكفارة وهو القتل خطاء اعظم جناية من اليمين بل مثله قيل الكفارة عند الخصم تتعلق بالقتل العمد
وهو اعظم جناية من اليمين الغموس ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطاء واليمين المنعقدة ايضا كذا في
حواشي البزدوي او يقال القتل من حيث انه هدم بنيان الرب اعظم الكبائر وكونه خطاء لا يقتضي عدم رجحانه على
اليمين فالقتل عمدا فوق اليمين الغموس والقتل خطاء فوق اليمين المنعقدة ثم لما فرغ من بيان الاصل المذكور وهو ان
المطلق من الكتاب لا يجوز تقييده بخبر الواحد والقياس شرع في بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال قيل ان الكتاب
في مسح الراس وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يوجب اي يثبت مسح مطلق البعض اي بعض الراس لان الباء دخلت
في محل المسح فيوجب مسح بعض المحل لغة يقال مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت بالراس اذا مسح بعضه وهو
مطلق يتادى بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض وقد قيد نحوه اي الكتاب المطلق بمقدار الناصية وهو ربع الراس
بالخبر اي بخبر المغيرة نحو وهو ما روى المغيرة بن شعبة ان النبي عليه السلام اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على
الناصية وخفيه وهو خبر الواحد والكتاب مطلق بل نقض اخر على الاصل المذكور اراد بالكتاب قوله تعالى فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قوله حتى تنكح زوجا غيره مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح اي بالنكاح المطلقة
الثلث الزوج الثاني وقيد نحوه اي الكتاب المطلق او النكاح المطلق بالدخول حتى لم تحل المطلقة الثلث
للزوج الاول قبل الدخول للثاني بحديث امرأة رفاعة وهو من الاحاد وهو ما روي ان رفاعة طلق امرأته
ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن ابن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فرمته بالعنة فقالت ما وجدته الا كهدبة
ثوبي

بها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من
عسيلته ويذوق هو من عسيلتك والعسيلة كناية عن العضو وذوقها كناية عن الجماع فثبت الدخول بهذا الحديث
قلنا في الجواب عن النقض الاول ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح يعني ان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ليس بمطلق
فان حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد من المطلق كان آتيا بالمامور به والاتي باي بعض اي باي فرد كان من ابعاض
الراس في مسح الراس ليس بآت بالمامور به فانه لو مسح على النصف او الثلثين لا يكون الكل اي كل الممسوح فرضا مع كل
منها فرد الراس بل الزائد على الربع مستحب بالاتفاق فثبت انه ليس بمطلق بل مجمل في حق المقدار وخبر الواحد جاز ان
يلتحق بيانا لمجمل الكتاب وبه فارق المطلق اي بما ذكرنا من حكم المطلق فارق المجمل المطلق فان قيل يحتمل ان
يكون فعله عليه السلام بيانا للسنية بان يكون مقدار الناصية سنة فباي دليل يحمل على انه بيان لمقدار المفروض
قيل ولو كان مقدار الناصية سنة لتركه مرة او مرتين بيانا للجواز ولم يرو ذلك فان قيل خبر المغيرة يقتضي بيان
عين الناصية لا مقدارها والمدعى مقدارها قيل البيان انما يحتاج اليه في موضع الاجمال ولا اجمال في محل المسح لانه الراس
ولكن الاجمال في مقداره لما ان الباء دخلت في محل المسح فلا يقتضي استيعاب المحل لما عرف وانما يقتضي بعضه ومطلق
البعض غير مراد بالاجماع فانه لو مسح على النصف او الثلثين لا يقع عن الفرض فصار الكتاب مجملا في حق مقداره فصار
الخبر بيانا له لا المحل او يقال الخبر يحتمل التعيين وبيان المقدار فلو حملناه على التعيين يكون نسخا ولو حملناه على المقدار
يكون بيانا وخبر الواحد صالح للبيان لا للنسخ فان قيل الكتاب المجمل اذا صار مبينا بخبر الواحد صار مأولا وهو دليل
ظني لان مرتبته مرتبة ما اول به ومسح ربع الراس فرض والفرض لا يثبت بدليل ظني قيل انه فرض عملا لا اعتقادا
حتى لا يكفر منكره لا يكون الفرض الذي يثبت بدليل ظني كالقعدة الاخيرة بخلاف نفس المسح واما الاجمال في مقداره
وللقايل ان يقول المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان من قبيل المجمل وقد امكن العمل بهذا النص في حق المقدار لان الباء دخلت
على محل المسح فيوجب بعض المحل واستيعاب الالة على ما عرف والالة ههنا اي اليد واستيعابها متعذر عادة فرضنا الى
استيعاب ما هو الاصل في اليد وهو الاصابع لانها اصل في اليد حقيقة وحكما اما حقيقة فلتعلق قوة البطش بها واما
حكما فلوجوب نصف الدية بقطعها بلا كف كما يجب بقطعها مع الكف والثلث اكثرها وقد وجدنا في احكام الشرع اقامة
الاكثر مقام الكل فيكون المسح مقدرا بثلث اصابع كما قدره بعض اصحابنا وهو اختيار فخر الاسلام فاذا امكن العمل
بهذا الطريق

بهذا الطريق لا يكون مجملا او يقال للقائل ان يقول المجمل ما لا يمكن العمل به بدون البيان وقد امكن ذلك ههنا لان الباء دخلت
في المحل فيفيد بعض المحل واستيعاب الالة والالة ههنا هي اليد واليد في الاغلب مقدار ربع الراس فيكون المعلوم من النص
مسح ربع الراس مطلقا فيكون النص مطلقا لا مجملا والمراد بالمطلق مسح مطلق ربع الراس على ما قررنا لا مسح مطلق الراس
ولا نسلم ان الاتي بغير ذلك من افراد ربع الراس الذي به كان آتيا بالمامور به والجواب انه ان يقول المطلق صادق على كل فرد فاذا
جمع بعض افراده بالاجماع وبقي البعض يلزم العمل بالباقي فلا يكون مجملا والجواب ان يقول سلمنا انه مطلق لكنا لا نسلم ان
حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان آتيا بالمامور به على الاطلاق فانه لو تادى المامور به بفرد من افراد المطلق ثم اتى
بفرد اخر لا يكون الثاني مامورا به وان كان المطلق يقع على الثاني كما يقع على الاول وفي مسح الراس اذا مسح النصف فقد اتى
بافراد المامور به فردا بعد فرد وقد تادى الفرض باول الافراد فلا يبقى ما بعده مامورا به ثم صدق المطلق مجزي على كل جزء منه
على طريق البدل فاذا مسح اول الابعاض الجزء من الكل فما زاد عليه لا يكون فرضا وهذا البحث مذكور في الشرح ولقائل
ان يقول تعريف المطلق صادق عليه لان الباء دخلت في محل المسح فيوجب مسح بعض الراس مطلقا فينبغي ان يكون مطلقا
وان يقع الكل عن الفرض كما هو حكم المطلق واجيب بان عدم وقوع الكل عن الفرض امر مجمع عليه فيكون النص مجملا واما قيد الدخول
في الجواب عن النقض الثاني عطف على المحذوف مفهوم من حيث المعنى والتقدير قلنا اما قيد مقدار الناصية فباعتبار ان
الكتاب لم يرد اما قيد الدخول اي دخول الزوج الثاني فقد قال البعض اي بعض اصحابنا ان النكاح في النص محمول على الوطي
دون العقد اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه انما يكون زوجا بعد العقد فلو حمل النكاح على العقد لكان تكرارا وحمل الكلام
على الافادة اولى من حمله على الاعادة ولان الزوج انما يسمى زوجا على الحقيقة بعد العقد واما حال العقد فيسمى زوجا مجازا باعتبار
ما يؤول اليه ولان النكاح بمعنى الوطي حقيقة وبمعنى العقد مجاز ومتى امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى المجاز ولانه في الطريقة الثانية
يلزم نسخ اطلاق الكتاب بالسنة المشهورة حيث قيد النكاح بالوطي مع ان الكتاب يقتضي ان يكون مجرد النكاح غاية وعلى هذه
الطريقة اضافة الوطي والنكاح جميعا الى الكتاب وهو اولى لان الكتاب احق بالاضافة اليه واصل واما اسناد الوطي الى المرأة فمن
باب المجاز باعتبار التمكين لما اسندنا المرأة ان الزوج هو الواطي الحامل اليها بهذا الاعتبار وعلى هذا لو حمل النكاح في النص
على الوطي يزول السؤال وقال البعض في جواب اخر للنقض الثاني اي قال بعض اصحابنا وهو مذهب الجمهور ان قيد الدخول
ثبت بالخبر المذكور وهو حديث امرأة رفاعة وجعلوه اي الخبر من الاخبار المشاهير لان العلماء تلقته بالقبول وعملت به

الصحابة والتابعين وتقييد المطلق من الكتاب بالخبر المشهور جائز فلا يلزم تقييد الكتاب بخبر الواحد بل بالخبر المشهور **فالقبل**

الخبر لا يصير مشهورا بجعل احد فكيف يستقيم قوله وجعلوه من المشاهير **قيل** ان خبر المشهور قسمان احدهما ما كان في الاصل من الاحاد

ثم اشتهر في القرن الثاني او الثالث فصار بنقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهذا القسم مشهور بالاتفاق والثاني

من خبر الواحد تلقته الامة بالقبول وهذا القسم يختلف فيه بعضهم جعلوه من الاحاد وبعضهم جعلوه من المشاهير وهذا الخبر من هذا

القسم لان العلماء تلقته بالقبول بلا نكير فجعلوه من المشاهير وانما اطلق لفظ الجعل عليه لانهم لما اثبتوا الشهرة بالدليل

وهي تلقي الامة بالقبول فكانهم جعلوه من المشاهير او نقول معناه بينوا او اثبتوا بالدليل ان هذا الخبر من المشاهير لان

الجعل يستلزم البيان فذكر الملزوم واراد به اللازم وانما ثبت الوطي بالخبر لان المراد بالنكاح في النص العقد لانه

المتعارف في الشرع والمتكلم هو الشارع فهو حقيقة شرعية ولا اضافة النكاح الى المرأة والنكاح المضاف اليها ليس الا العقد

وانما يجوز ارادة الوطي منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطي يتصور منه فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطي اليها البتة اذ لم

يسمع في كلامهم اضافة الوطي والنكاح الذي هو بمعناه الى المرأة ولو جاز ان يسمع واطئة بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب

راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة بخلاف العقد فانه يضاف الى المرأة حقيقة لانها في مباشرة العقد

مثل الرجل واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطي الحرام من الرجل

ولئن سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطي الذي هو فعل الزوج ولا يلزم

الوطي من التمكين لا محالة فثبت ان الوطي ثابت بالخبر **ولقايل** ان يقول لا نسلم ذلك فان المراد بالتمكين

في الزنا التمكين الحاصل بالوطي لا مطلق التمكين اذ الحد لا يتعلق بمطلق التمكين فكذا ههنا المراد بالتمكين هذا لا

مطلق التمكين فيحصل المقصود من التمكين **والفقير** له ان يقول ان ارادة العقد بالنكاح يستلزم المجاز في نفس كلمة

النكاح وفي تسمية الرجل زوجا وارادة الوطي لا يستلزم الا المجاز في الاسناد والمجاز في الاسناد اهون منه في

نفس الكلمة فكان ارادة الوطي اولى كما في المتون **واجيب** بانه مجاز وارد لما بينا ان العقد هو المتعارف في الشرع

والمتكلم هو الشارع فهو حقيقة شرعية يؤيده قول صاحب الكشاف في سورة النور هذه الكلمة اينما وردت في القرآن

لم ترد الا في معنى العقد ولان ارادة الوطي يستلزم المجاز الذي هو لم يسمع في كلامهم على ما ذكروا بخلاف ارادة العقد

فانه يستلزم المجاز الشائع في كلامهم على ان اضافة النكاح الى المرأة قرينة صارفة على ترك حقيقة نفس النكاح وحقيقة

تسمية

تسمية الرجل زوجا **ولقايل** ان يقول ما ذكرتم انه لم يسمع في كلامهم اضافة الوطي والنكاح الذي بمعناه الى المرأة لا يدل على عدم

جواز هذا الاسناد لان هذا الاسناد مجاز ولا يشترط في المجاز السماع **والفقير** له ان يقول ان المذكور في كثير من الكتب والمنقول

من جماعة من السلف ان راحته في خدم لفظا فهو في جنة المراضية يعني مرضية وان دافقا في قوله تعالى من ماء دافق يعني مدفوق

مع ان الاسناد المجازي كثير شايع في القرآن فكيف يقال ان ذكر الفاعل وارادة المفعول خلاف اللغة **ولقايل** ان يقول

كما جعل البعض خبر امرأة رفاعة من المشاهير لذلك جعلوا خبر المغيرة ايضا من المشاهير فلم يذكر المصنف هذا القول ولم

يجعله جوابا ثانيا كما ذكر ذلك القول وجعل جوابا ثانيا الا ان يجاب بان هذا القول لم يثبت عنده ام لا **فصل** في المشترك

وانما الماول انما جعلهما في فصل واحد لكون التأويل عارضا على الاشتراك اذ المراد من الماول ههنا هو الذي من اقسام الصيغة

واللغة وهو لا يكون الا اذا ترجح من المشترك بعض وجوهه بدليل ظني ولمكان المضادة بينهما ثم قيل المراد بالمشترك

المشترك فيه لان المشترك هو المعنى واللفظ هو المشترك فيه كذا في غاية الشروح **وفيه نظر** ان لفظ المشترك صار في الاصطلاح

اسما للمشترك فيه فلا حاجة الى حذف الجار والمجرور **وقيل** لفظ المشترك بين الظرف والمفعول والمصدر الميمي والمراد

ههنا الظرف ومعناه المشترك فيه فلا حاجة الى الحذف **وفيه نظر** ايضا لانه لو كان ظرفا لما وقع صفة للفظ اذ الظرف

لا يجري على الموصوف وقد قيل لفظ مشترك ويمكن ان يراد بالمشترك المصدر الميمي مع حذف المضاف اي ذو الاشتراك

فلا حاجة الى الحذف **فالقيل** الماول مفعول من التأويل فكيف عده من اقسام الصيغة واللغة ولهذا لم يعده صاحب

تنقيح الاصول منها **قيل** الحكم الثابت بالماول بعد التأويل يضاف الى صيغة الماول لا الى التأويل فيصح عده من اقسام

الصيغة واللغة كذا في اكثر الشروح **وفيه نظر** لان تأويل المجتهد في الماول منظور لان مراده تبيين بالراي والاجتهاد

لا بمجرد الصيغة فلا يكون داخلا في التقسيم الذي هو باعتبار نفس النظم **والصواب ان يقال** ان فعل التأويل في الماول

لاسقاط المزاحم لا لاثبات ما اريد به لان ما اريد به ثابت باعتبار كون النظم موضوعا له فالثابت بالماول ثابت

بالنظم كما كان قبل التأويل لكن سقط المزاحم بتأويل المجتهد فصح عده من اقسام الصيغة واللغة فاعرف فانه حسن

هو اي المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين في الحقيقة والماهية او لمعان مختلفة الحقائق والماهيات والمراد بالمعنى

ههنا مفهوم اللفظ عينا كان او عرضا اي ما وضع لمفهومين مختلفين حقيقة سواء كانا عينين كالجارية للامة و

السفينة او عرضين كالبائن للبين والبيان او احدهما عينا والآخر عرضا كالقرء للحيض والطهر او لمفهومات

مختلفة الحقائق سواء كانت اعيانا كالعين فانه وضع لمفهومات مختلفة الحقائق كل واحد منها عين او عرض كالضرب
فانه وضع لمفهومات مختلفة الحقائق كل واحد منها عرض ثم ذكر ما وضع لمعنيين خرج به العام لانه وضع لمعنى واحد وجد في افراد
نحو مسلمين فانه لم يضع الا لمعنى واحد او هو الاسلام لوجد في الاشخاص وما قيل العام قد خرج بقوله مختلفة الحقائق فهو لا يتم الا بنوع تسامح
وتحمل كما عرفت وقوله مختلفين تاكيد اذ المعنيان لا يصيران معنيين الا باختلاف حقيقتهما وكذا قوله مختلفة الحقائق
ويمكن ان يقال ان في قوله مختلفين احترازا عما وضع لمعنيين لكن ما لهما واحد كالعرض فانه وضع للقطع والتقدير
وما لهما واحد فلهذا لا يسمى مشتركا ولقائل ان يقول يصدق هذا الحد على الماول لانه موضوع لمعنيين مختلفين والماول
قسيم المشترك في الاصطلاح ولهذا ذكرا متقابلين والجواب بان معناه ما وضع لمعنيين مختلفين ثم بغير ترجح احدهما
على الآخر بدلالة ذكر الترجيح في الماول فقضيته التقابل بينهما ولقائل ان يقول يدخل في هذا الحد الجسم فانه وضع لمعاني
مختلفة الحقائق وهي الحيوانات والاحجار والاشجار وكذا يدخل الحيوان فانه وضع لمعاني مختلفة الحقائق وهي
الانسان والفرس مع انهما ليسا من المشترك بل من العام ولقائل ان يقول يخرج من هذا الحد زيد اذا اشترك فيه اثنان
فانه مشترك ولم يوضع لمعنيين مختلفين حقيقة اذ حقيقة كل واحد منهما واحدة والجواب عنهما بان المراد باختلاف
معنييه ان لا تشملهما حقيقة واحدة كالعين مثلا فانه ليس له حقيقة تشمل الشمس والينبوع فيخرج الاجسام والحيوانات
فان لهما حقيقة تشمل جميع الاجسام المختلفة الماهيات والحيوانات المختلفة الماهيات ويدخل زيد المشترك اذ ليس له
حقيقة تشمل الفردين كما عرفت مثاله ايضا مثال المشترك قولنا جارية فانه يتناول الامة والسفينة وكذا قولنا
المشتري يتناول قابل عقد البيع وكوكب السماء وهذان المثالان من قبيل المشترك بين الاعيان فان قيل الكوكب يختص
بالسماء فلا حاجة الى اضافته اليه قيل انما اضاف اليه ليفيد المعهود في السماء اذ المشتري ليس باسم لكل كوكب في السماء
بل لكوكب معهود في السماء معهود وهو السماء السادسة وقولنا بائن فانه يحتمل معنى البين والبيان اي الفصل
والظهور وهذا مثال المشترك بين المعاني وحكم المشترك انه اذا تعين الواحد اي المعنى الواحد منها كونه مرادا
بدليل من الدلائل سقط اعتبار ارادة غيره ولا يجوز ان يراد كل واحد من معنييه او معانيه عندنا خلافا للشافعي و
من تبعه فانهم جوزوا عموم المشترك فان قيل حكم الشيء هو الاثر الثابت بذلك الشيء فيلزم ان يكون المشترك مؤثرا في سقوط
الغير عند ارادة احد المعنيين وليس كذلك قيل هذا من باب اضافة الشيء الى محله كسواك البيوت والمحل لا يكون مؤثرا
في المظروف

في المظروف ابو حكم في المشترك لانه اذا تعين الواحد مرادا سقط اعتبار ارادة غيره اما اذا لم يتعين مرادا فحكمه التوقف
فيه حتى يترجح بالتامل ليترجح البعض وجوبه تمسك من جوز عموم المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان
الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد اريد بها المعنيان حيث اسندت الى الله وملائكته معا و
بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
الناس فان السجود مشترك بين معنيين مختلفين وضع الجبهة وهو سجود الناس والخشوع مع التذلل وهو سجود
غير العقلاء وقد اريد به المعنيان حيث اسند الى الناس وغير العقلاء معا ولنا ان الامة اجتمعت على انه لا عموم
لقوله تعالى ثلثة قروء بل المراد اما الحيض او الاطهار ولان سبب الكثرة في وقوع الاشتراك وضع القبيلتين فاستحال
عمومه لان كل واحد لم يضعه الا لواحد ولان العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود فاستحال ان يكون المشترك عاما
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وكذا في شرح المنار وفي كل نظر اما الاول فلان اجماع الامة على عدم العموم في جزئي
لا يقتضي عدم جواز عموم في سائر الجزئيات واما الثاني فلان وضع كل واحد من القبيلتين لو اتحد المعاني لا يقتضي
عدم جواز العموم لان الواضع من كل قبيلة لم يكن غافلا بوضع قبيلة اخرى عند الوضع فمن علم بان هذا اللفظ موضوع لكذا
ولكذا لم لا يجوز ان يستعمله فيهما على ان هذا الدليل مبني على ان اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه وهو
وهو ليس بمختار بل المختار انها توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك واما الثالث فلان تعريفكم
كيف يرد على غيره فمن يقول بجواز عموم المشترك يقول في تعريف العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود او مختلفة
الحدود فالاولى ان يقال في التعليل ان اللفظ بمنزلة الكسوة والمعنى بمنزلة المكتسي ولا يتصور الكسوة الواحدة
على المكتسيين في زمان واحد فكذا اللفظ الواحد لمعنيين ولانا لم نجد في كلام العرب لفظا اريد به معنيان في حالة
واحدة سواء كانا حقيقيين او مجازيين او مختلفين فكان استعمال المشترك في جميع معانيه خارجا عن لغتهم ولانه
لو اريد به المعنيان فلا يخلو اما ان يراد ذلك على سبيل الحقيقة او المجاز لا سبيل الى الاول اذ لم يوضع اللفظ للمجموع
والمجموع مستعمل في احدهما بدون الآخر وقد صح ذلك بالاجماع ولا الى الثاني لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز
والجواب عن الآية الاولى ان المراد بالصلوة المعنى المشترك بينهما وهو العناية بحال النبي بمعنى اظهار الشرف والعناية من
الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الامة دعاء وصلوة عليه فيكون من باب عموم المعنى لا عموم المشترك والدليل على هذا

المجاز ان سياق الاية لايجاب اقتداء المومنين بالله وملايكته في الصلوة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل
ان الله يرحم النبي والملايكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة وعن الثاني بانه
ان المراد بالسجود الخشوع والانقياد وهو يعم الجميع فيكون ايضا من باب عموم المجاز كذا قيل وفيه نظر لانه لو كان المراد به ذلك
لما قال وكثير من الناس لان الانقياد يتحقق من جميع الناس ولانه لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع
ولا يحكم بامتناعه من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع ان
محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصاة وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد
هو حقيقة التسبيح قال الامام الزاهد في تفسيره وسجده از جمادات روا بود وكم حقيقت سجده او بود چنانكه در خبر آمده است
كه درخت قدر بهم جزيرا حوار الى السجده كنند واين تخصيص سجده درين نيست حقيقت سجده بايد كه بود كه عموم او ايت
صوره ساجد انشد بحكم خضوع وانقياد ولهذا تاييد للاصل المذكور او استدلال عليه بدلالة الاجماع اي ولاجل ان اللفظ
الواحد من المشترك اذا تعين مرادا سقط اعتبار ارادة غيره اجماع اجمع العلماء من القرن الاول ومن بعدهم
على ان القروء المذكور في كتاب الله محمولة اما على الحيض كما هو مذهبنا او على الطهر كما هو مذهب الشافعي رحمه الله ثم قوله على
الحيض على صيغة المفرد بدلالة افراد الطهر وكان حق العبارة ان يقول على الحيض والاطهار بالجمع لكون القروء
في كتاب الله جمعا فلما اجمعوا على حمله على احد المعنيين مع امكان حمله على كلا المعنيين بان يكون العدة بعضه ثلث
حيض وثلثة اطهار دل على ان ارادة كلا المعنيين باطل لان الامة اذا اختلفت على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها باطل فهذه الصورة من الاجماع تدل على ان المشترك لا يستعمل المعنيين لانه لو كان مستعملا
فيهما معا لما بحر والمعنى الثاني بينهما بعد ان كان مدلول اللفظ مع المعنى الاول كيف والباب اي باب العدة
الاحتياط ولا سبيل الى ترك احدهما هذا هو معنى دلالة الاجماع وقال محمد عطف على قوله اجمع اي ولهذا قال
محمد وفي بعض النسخ وقع بغير الواو فيكون تفصيلا على عدم جواز عموم المشترك او استينافا لبيان ان هذا الاصل
مذهب الصحابة استنبطها من مسايلهم وانما خص محمدا مع ان قول ابي حنيفة ايضا كذلك لانه روى عنه وفي بعض ولهذا
قال محمد اذا اوصى لموالي بني فلان ولبني فلان موال من اعلى وهم الذين اعتقوا بني فلان وموال من اسفل
وهم الذين اعتقهم بنو فلان ولفظ الموالي مشترك بينهما فمات الموصي قبل البيان بطلت الوصية في حق
الفريقين

المبرة

الفريقين لاستحالة الجمع بينهما اي بين الموالي الاعلى وبين الموالي الاسفل لان المشترك لا عموم له وعدم الرجحان
اي رجحان احدهما على الاخر فان مقاصد الناس في هذا الباب متفاوتة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة للانعام
وشكرا على احسانه قال عليه الصلوة والسلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله ومنهم من يقصد الاسفل تتميما للاصطناع
وترحما قال عليه الصلوة والسلام من اتى بمبرة فليتمم فلا يمكن الترجيح فان قيل مجازاة الانعام والشكر عليه واجب
وتتميم الاحسان مندوب اليه فكان صرفه الى اداء الواجب اولى كما قال ابو يوسف رحمه الله قيل هذا الوجوب لم يدخل تحت
حكم القاضي بل الديانة والمروة يقتضي شكر المنعم فلم يعتبر في حق الترجيح كذا في بعض الشروح وفيه نظر لانه وان لم يدخل
تحت قضاء القاضي لكنه يصلح للترجيح على ما ليس فيه وجوب اصلا لان اتيان الواجب عند الله تعالى اقدم واهم
من اتيان المندوب فينبغي ان يعتبر في حق الترجيح واجيب بان عادة الناس على تتميم الاحسان لا على الشكر
عليه فعارض المعروف الوجوب اذ المعروف كالمشروط فلم يمكن الترجيح بالوجوب وفيه نظر لان هذه العادة تخالف
الديانة الصحيحة وكل عادة شانها هذا يكون مردودا والحق في الجواب ان المتعارف فيما بين الناس الوصية
بثلث المال للفقراء ابتغاء لمرضاة الله تعالى والغالب في الموالي الاسفل الفقر وفي الموالي الاعلى الغناء فترجح
الاسفل بحكم المعروف اذ المتعارف كالمشروط فان قيل لا نسلم بتعين في الوصية عدم المحل كذا في التامل وفيه نظر
لان الوصية لم يتعين لعدم الشكر بل هي محتملة فلما احتملت وجب ان يحمل على الشكر فالاولى ان يقال ان شكر
المنعم انما يجب على بني فلان لا على الموصي فالاعلى والاسفل عنده سيان فالسوال لا يتوجه على هذه المسئلة اصلا
وانما يتوجه فيما اذا اوصى لمواليه وله موال من اعلى وموال من اسفل كما وقع في بعض الكتب فان قيل هذا الاصل منقوض
في قول الرجل والله لا اكلم موالي فلان فانه يتناول جميع الاعلى والاسفل قيل المراد لا اكلم من هو منسوب الى فلان
بالولاء بطريق عموم المجاز بدلالة الداعي الى اليمين وهو بغض لحقه من فلان فهو من باب عموم المجاز لا عموم المشترك كذا قيل
ولقايل ان يقول لم لا يراد مثل هذا في مسئلة الوصية ايضا بدلالة الداعي وهو حب لحقه من فلان حتى قلنا ان
وقوع اليمين على الاعلى والاسفل ليس لعموم المجاز بل لاستحالة الجمع وعدم الرجحان كذا في السغناقي فان قيل ان
يقول لم لا يكون الوصية للفريقين ايضا لاستحالة الجمع وعدم الرجحان قال ابو حنيفة وابو يوسف وانما خص ابو حنيفة
بالذكر مع ان ابا يوسف يوافقه في هذه المسئلة لانه الاصل وابو يوسف تابعه هذا ايضا تعليل على الاصل المذكور ايد بتعليق

انها قالا او اقال لزوجته انت علي مثل امي لا يكون مظاهرا بدون النية لان اللفظ اي لفظ المثل مشترك بين

الكرامة والحرمة يعني يحتمل ان يكون وجه المماثلة الكرامة اي كان الام مكرمة علي انت مكرمة الخ ويحتمل ان يكون وجه

المماثلة الحرمة اي كان الام محرمة علي انت محرمة الخ فاذا قال اردت الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه

كثير في كلامهم وان قال اردت الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وهو يشمل التشبيه بالعضو وهو معنى الظهار لكنه ليس

بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق فهو طلاق لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى به الطلاق

وان لم يكن له النية فليس بشيء فان قيل لا نسلم ان لفظ المثل مشترك بل هو خاص لانه وضع لمعنى واحد واختلاف جهة المماثلة

لا يوجب الاشتراك قيل اراد ان لفظ المثل بمنزلة المشترك او مشترك حكما في استعماله ارادة جهتي المماثلة في فصل الظهار

وهذا تاييد لما ادعى من عدم جواز عموم المشترك لانه لما لم يجز الجمع فيما هو في حكم المشترك ففي المشترك الحقيقي اولى فتامل فلا يترجح جهة

الحرمة الا بالنية فان قيل ينبغي اذا اجتمع دليل الحرمة والحل يترجح جهة الحرمة لقوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام ما اجتمع الحلال

والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال فينبغي ان يكون جهة الحرمة راجحة على جهة الكرامة قيل الخبر محمول فيما اذا وقع التعارض

بين دليل الحل والحرمة ولم يثبت واحد منهما يقينا اذ الاصل ان الثابت يقينا لا يزول بالشك والحل كان ثابتا بيقين

فلا يزول بالشك وعلى هذا اي وبناء على ان المشترك لا عموم له لا يجب النظير اي المثل من حيث الخلقة والمنظر في جزاء الصيد اي

جزاء قتل الصيد بقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم اي من النعم الوحشي واسم النعم يطلق على الوحشي

والاهلي لكن بقتل الاهلي لا يجب الجزاء بالاجماع فبقي الوحشي مرادا لان المثل مشترك اي كالمشترك بين المثل صورة وبين

المثل معنى وهو القيمة وقد اريد المثل من المعنى وهو القيمة بهذا النص في قتل ما ليس له نظير مثل الحمام والعصفور ونحوهما بالا

تفاق بيننا وبين محمد في الحلال وبيننا وبين الشافعي فيما سوى الحمام فان عنده في قتل سائر الصيود واليه ذهب ابو حنيفة

وابو يوسف حيث قالا اذا قتل المحرم صيدا فجزاؤه ان يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه او في اقرب المواضع اذا كان في برية

فيقوم ذوا عدل ثم هو مخير في الفداء ان شاء ابتاع بها هديا وذبحه ان بلغت هديا وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق

على كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير وان شاء صام عن كل نصف صاع يوما ولو في محله فلا يراد المثل من حيث الصورة اي من حيث

الخلقة والمنظر كما ذهب اليه محمد والشافعي حيث قالا يجب في قتل الصيد النظير فيما له نظير في الخلقة والمنظر لا القيمة

ففي الظبي والضبع شاة وفي الارنب عناق لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثل ما قتل من النعم ما يشبه المقتول صورة

لان القيمة

لان القيمة لا يكون نعما وما ليس له نظير كالحمام والعصفور واشباه ذلك فعند محمد يجب فيه القيمة واما الشافعي

فيوجب في الحمام شاة ويثبت المشابهة بينهما من حيث ان كل واحد منهما يعب ويهدر ولنا ما ذكر في المتن

لان المثل مشترك بين الصورة اي بين النظير وبين المعنى وهو القيمة وقد اريد المعنى بهذا النص في قتل الحمام والعصفور

ونحوهما بالاتفاق فيسقط اعتبار الصورة اذ لا عموم للمشترك وكذا لا عموم لما هو في حكم المشترك اصلا لا انتصابه على الظرفية

اي في جميع الاوقات اي لا في موضع الاثبات ولا في موضع النفي وهو قول الاكثر وفيه رد قول من جوز تعميم المشترك في موضع

النفي فعلى هذا ان النعم حال عن الضمير في قتل اي المقتول يكون من النعم وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد والشافعي

صفة الجزاء فان قيل ان يقول المثل الصوري وهو النظير حقيقة واما القيمة فانما يكون مثلا مجازا فلا يكون لفظ المثل

مشتركا ولا في حكم المشترك اذ المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين بطريق الحقيقة قلت بان المثل قد يستعمل للمثل صورة

وقد يستعمل للمثل معنى وقد اشترك فيه الاستعمالين لان الشافعيين على السواء فكان محتملا للكل واحد منهما فكان كالمشترك ولقائل

ان يقول كيف اريد المثل من حيث المعنى بهذا النص في قتل الحمام والعصفور بالاتفاق والنص لا يتناول الحمام والعصفور

لانهما ليسا من النعم ويمكن ان يجاب عنه بان النص يتناولهما بالدلالة لا بالعبارة لان المعنى المؤثر في وجوب الجزاء

هو الجناية على الاحرام وذلك لا يتفاوت بين قتل الحمام والعصفور وبين قتل النعم والتناول من حيث الدلالة كا

لتناول من حيث العبارة وفيه نظر لانه على هذا لو اريد به المثل من حيث الصورة لا يلزم عموم المشترك لان ذلك انما يلزم

اذا اريد به المثل من حيث الصورة والمعنى كلاهما بالعبارة اما اذا اريد احدهما بالعبارة والآخر بالدلالة لا يلزم ذلك

اللهم الا ان يجاب بان المراد بالنعم والله اعلم الصيد بدلالة قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فيكون التقدير ومن قتل

منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من الصيد والصيد يتناول النعم والحمام والعصفور لان الصيد اسم لما يصاد فيكونان داخلين

تحت النص وللخصم ان يعارض فيما ذكر من الدليل ويقول ان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وقد اريد

المثل من حيث الصورة اي من حيث الخلقة والمنظر بهذا النص في قتل النعامة والظبي وحمار الوحش والارنب بالاتفاق

فلا يراد المثل من حيث المعنى اذ لا عموم للمشترك ثم اذا ترجح بعض وجوه المشترك اي بعض معانيه بغالب الراي سو

متعلق بقوله ترجح اي بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يصير المشترك مأولا لان المأول هو الذي ترجح بعض وجوهه بغالب الراي لان الخفي والمشكل

والمجمل والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا لا مأولا فان قيل لا فائدة بالتقييد بقوله وجوه المشترك

فان الخفي والمشكل والمجمل اذا اوضح البيان بعضه بدليل ظني تسمى ماوّلا ايضًا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته
صار ماوّلا والا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من المشترك ليس بلازم قيل المراد بقوله المشترك اللغوي هو ما فيه خفاء او
او احتمال لا الاشتراك المعنوي فيه فيدخل فيه جميع اقسام الماوّل فيصير تقدير الكلام ثم اذا ترجح بعض وجوه ما فيه خفاء او ما فيه
احتمال بدليل ظني كذا قيل وفيه نظر لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فكيف يراد به المشترك
اللغوي مع الظاهر ان كل متكلم يتكلم باصطلاح فارادة المشترك اللغوي غير ظاهر فالاولى ان يقال انما قيد بالمشترك احترازا
عن سائر الماوّلات لان البحث بهاهنا في الماوّل الذي هو من وجوه الصيغة واللغة وذا لا يكون الا اذا ترجح بعض وجوه
المشترك بغالب الظن بخلاف سائر الماوّلات ولقائل ان يقول فالتحقيق انهم ذكروا ماوّل المشترك من اقسام
الصيغة واللغة وجعلوا اقسام الصيغة اربعة ولم يذكروا ماوّل الظاهر والنص من اقسام البيان ولا ماوّل
الخفي والمشكل والمجمل من اقسام الاضداد ويمكن ان يجاب بان ماوّل الظاهر والنص في معناهما الظاهر لا ينافي
كونه ظاهرا او نصًّا وكذا ماوّل الخفي والمشكل والمجمل لا ينافي كونه خفيا او مشكلا او مجملا بخلاف ماوّل المشترك
فانه ينافي كونه مشتركا اذ الاشتراك يبتني على الاستواء والترجيح ينافيه فخرج ماوّل المشترك عن كونه مشتركا فلا
جرم يكون قسما آخر ولقائل ان يقول الاحتراز عن تلك الماوّلات في حد ماوّل المشترك غير محتاج اليه لانها من اقسام
تقسيم آخر ولا يلزم في حد قسم تقسيم الاحتراز عن قسم من اقسام تقسيم آخر لعدم التنافي بينهما فلا ضير في صدق حد ماوّل
المشترك على سائر الماوّلات اذ صدق حده عليها كصدق حد الخاص على الحقيقة فلا يحتاج في حد ماوّل المشترك الى
قيد يخرج به تلك الماوّلات كما لا يحتاج في حد الخاص الى قيد يخرج به الحقيقة فتامل ولقائل ان يقول ما الحكمة في انهم
ذكروا ماوّل المشترك وهو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بدليل ظني من وجوه الصيغة واللغة ولم يذكروا مفسر
المشترك وهو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بدليل قطعي من وجوه اللغة والصيغة والجواب كما مر في قوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا عليهم ان مفسر المشترك في حكم الخاص او هو مندرج تحت الخاص على ما بيناه من قبل ويمكن ان
يجاب عنه ايضا بان مفسر المشترك لما لحقه البيان القاطع من قبل المتكلم فيضاف حكمه الى تفسير المتكلم لا الى الواضع
فيخرج من وجوه الصيغة ويدخل في وجوه البيان بخلاف ماوّل المشترك فان حكمه يضاف الى الواضع لا الى التاويل
لان التاويل يثبت بدليل ظني فلا يضاف الحكم الى الادنى مع امكان اضافته الى الاعلى فلا يخرج من وجوه الصيغة ولا

١٢٠

يدخل في وجوه البيان اويقال المنظور في هذا التقسيم اعتبار الالفاظ من حيث الصيغة واللغة بخلاف مفسر المشترك فان
المنظور فيه مجموع الكلام لا مفردات الالفاظ لانه من تقسيم البيان الى ظهور المراد للسامع وذلك انما يتحقق في المركبات
المفيدة فائدة تامة لان المفردات فيكون خارجا عن مورد التقسيم واما الماوّل فانه والكلام المنظور فيه تاويل المجتهد
الا ان الحكم بعد التاويل يضاف الى النص الماوّل لا الى التاويل بخلاف المفسر فان الحكم بعد التفسير يضاف الى التفسير
لا مر بهنا اجوبة اخر ذكرتها في شرح الحسامي وحكمه اي حكم الماوّل وجوب العمل به مع احتمال الخطاء في تاويله لان ما ثبت
بغالب الراي يحتمل الخطاء والصواب لان المجتهد يخطئ ويصيب فان قيل هذا اذا كان التاويل بالقياس واما اذا كان
التاويل بخبر الواحد لا يكون فيه احتمال الغلط قيل نعم لكن لا احتمال الغلط والسهو لا ينفك عن الراوي فيكون احتمال
الغلط باقيا فيه بهذا الاعتبار ولقائل ان يقول انه كيف يوجب العمل ولا يحل الا عن علم قال الله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك به علم والماوّل لا يوجب العلم بالاجماع لاحتمال الخطاء في اصابة الحق والجواب بان المنهي
في النص هو اتباع ما ليس به علم بوجه لان النكرة في موضع النفي تعم والماوّل يفيد علم غالب الظن وهو نوع من العلم وهذا
القدر من العلم كاف لوجوب العمل عند انعدام دليل فوقه قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار
اذ الايمان هو التصديق وذا لا يعرف الا بغالب الظن فثبت ان غالب الظن يوجب العمل عند انعدام دليل فوقه
مثال الماوّل في الحكميات امور في الاحكام الشرعية ما قلنا اذا اطلق الثمن في البيع بان بين القدر دون الصفة بان
قال اشتريت هذا الشيء بعشرة دراهم وفي البلد نقود مختلفة كالمغربي والعدالي الا ان بعضها غالب كان اطلاق الثمن
واقعا على غالب نقد البلد اي على نقد البلد الغالب المتعامل وذلك اي وقوع الثمن على غالب نقد البلد بطريق التاويل
لان الظاهر ان المراد من المطلق هو المتعارف الغالب فيما بينهم فينصرف اليه تحريا للجواز ولقائل ان يقول الكلام بهنا
في ماوّل المشترك لا في مطلق الماوّل ووقوع الثمن على نقد غالب البلد ليس كذلك لان الثمن مطلق لا مشترك ويمكن ان
يجاب عنه بان الثمن احتمل النقود المختلفة كاحتمال المشترك احد معنييه فكان في حكم المشترك ووقوعه على غالب نقد الثمن في
حكم التاويل لان الغالب قرينة في تعيين بعض المحتملات فكان ماوّلا بهذه الجهة ولو كان النقود مختلفة في المالية في الرواج
بان لا يكون بعضها غالبا فسد البيع لما ذكرنا ان الثمن محتمل وعدم المرجح الا اذا بين احدها في المجلس لارتفاع الجهالة المفضية الى
النزاع والفساد انما يكون لاجلها ومحل الاقرار مبتدأ خبره قوله في هذا القبيل اي محل الاقرار المذكور في اية التربص على الحيض

بقرينة لفظ الثلثة لما سبق في صدر الكتاب او بدلالة قوله عليه الصلوة والسلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
لانه عليه الصلوة والسلام لما صرح فيه بلفظ الحيض دل اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة دون التبديل علم ان الثابت في
الحرة الحرائر الحيض دون الاطهار وانما اختار الاقراء على القروء مع ان مناسبة الاية ان يقول القروء تنبيها على ان القروء
في الاية بمعنى الاقراء وحمل النكاح المذكور في الاية وهو قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره على الوطي بدلالة قوله زوجا لئلا يلزم التكرار
وحمل الكنايات اي كنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق بين الزوج والمرأة وبينه وبين غيرها بان سألت المرأة طلاقها
او غيرها طلاقها من هذا القبيل اي من قبيل التأويل لان القرء مشترك بين الحيض والطهر والنكاح مشترك بين الوطي والعقد والفاظ
الكناية كالبائن مثلا مشترك يحتمل ان يكون من البيان ومن البين والقرآن البين يحتمل ان يكون معناه انها ممتازة عن النكاح
او عن اقرانها في الحسب والجمال او في النسب او في غير ذلك ولكونه بينه وبينه بمعنى القطع يحتمل المحتملات الكثيرة فاذا حمل القرء
على الحيض والنكاح على الوطي وكنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق على ان المراد بها الانقطاع عن وصلة النكاح كان ذلك تأويلا
فان قيل قد سبق ان النكاح في اللغة حقيقة في معنى الوطي مجاز في معنى العقد وفي الشرع على العكس فهو ليس بمشترك لا في اللغة
ولا في الشرع فلا يكون مأولا فلا يصلح مثالا لما نحن فيه قيل انه لما وقع في اللغة للوطي وفي الشرع للعقد كان بمنزلة
المشترك فاذا ترجح احد معنييه بدليل ظني كان كالمأول فيصلح مثالا لما نحن فيه على ان اكثر الامثلة المذكورة ههنا من قبيل
مطلق المأول لا من المأول الذي هو من المشترك هذا اولى مما ذكره الشارح فتأمل فان قيل حمل الاقراء على الحيض بدلالة
لفظ الثلثة وحمل النكاح على الوطي بدلالة قوله زوجا تفسير لا تأويل حيث لحقهما البيان القطعي من قبل المتكلم قيل لا نم
انه لحقهما البيان القاطع اذ لو كان ذلك لما اختلف العلماء فيهما على ان الاختلاف المعتبر يورث الشبهة والعلم به لا يقول
لو حمل النكاح على الوطي يلزم المجاز في الاسناد في نكح لان المرأة موطوءة لا واطئة ولو سميت واطئة باعتبار التمكين ولو حمل
على العقد يلزم المجاز في اطلاق الزوج حيث يطلق اسم الزوج باعتبار ما يؤول اليه فكان كلا الاحتمالين متساويين في
ارتكاب خلاف الاصل فكيف يترجح معنى الوطي بطريق التأويل واجيب بان المجاز في الاسناد اهون من المجاز في اللفظ
فيترجح معنى الوطي بطريق التأويل وعلى هذا الكلمة على اتيانها حقيقة اي وبناء على ان المحتمل للشيئين يعرف به الا بحمله
بدليل يفيد غلبة الظن كما مر في الالفاظ المشترك هذا اولى مما قيل اي بناء على ان المشترك اذا ترجح بعض وجوهه
بغالب الرأي يسمى مأولا اذ ليس ههنا مشترك ترجح بعض وجوهه وانما بمعنى اللام اي لاجل هذا قلنا الدين المانع

اذ وجوب

من وجوب الزكاة على المديون في حالة تعذر الدين وهو كل دين مطالب من جهة العباد يصرف الى ايسر المالين قضاء
تيسيرا اي الايسر حاصل حيث القضاء للدين يعني اذا كان للرجل نصب من الاموال بان كانت له دراهم ودنانير وعروض
وسوائم وعليه دين يستغرق بعضها يصرف اولا الى النقود لان قضاء الدين فيها ايسر لعدم الاحتياج فيه الى البيع ثم
الى العروض لانها عرضة للبيع ثم الى السوائم لانها فاضلة عن حاجته ثم الى المشغول بحاجته كدار السكنى وثياب البذلة
واثاث المنزل ودواب الركوب وعبيد الخدمة وغيرها فان قيل اذا لم يكن ههنا مشترك ترجح بعض وجوهه فما
الغرض في ايراد هذه المسئلة ههنا قيل الغرض من ايرادها ههنا ان الدين يحتمل ان يقضى من النقود وغيرها فكان
كاللفظ المشترك احد معنييه واذا تأملنا رأينا ان الدين انما يمنع وجوب الزكوة تيسيرا للامر عليه فوجب ان ذلك يصرفه
الى ايسر المالين قضاء اولى تحقيقا لمعنى اليسر وفرع محمد على هذا اي على ان الدين المانع يصرف الى ايسر المالين قضاء
فقال محمد اذا تزوج رجل امرأة على نصاب من نصب الزكوة وكان الى ذلك الرجل نصاب من الغنم ونصاب من الدراهم
يصرف الدين اي المهر الى الدراهم دون الغنم لان قضاء الدين منها ايسر من الغنم لعدم الاحتياج فيه الى البيع فان قيل
لا يقول ان نصاب الغنم يصلح ان يكون بعينه مهرا كنصاب الدراهم فلا حاجة الى البيع فينبغي ان لا يفيد التسمية
لاستحالة الجمع وعدم الرجحان فيجب مهر المثل قيل لو حال عليه الحول الى على كل واحد من نصاب الغنم ونصاب الدراهم
تجب الزكوة في نصاب الغنم ولا تجب في الدراهم لان المهر صار مانعا من الزكوة فيها وهذا نص على ان المهر مانع من
الزكوة سواء كان معجلا او مؤجلا ولو ترجح بعض وجوه المشترك ببيان من قبل المتكلم بان صرح بما يصرح على ان المراد
هذا او يدل من جهة قطعا دليل في الكلام او خارجه على ان المراد هذا كان مفسرا اي صار المشترك مفسرا انما سمي
مفسرا لانه عرف بدليل قاطع والتفسير هو الكشف التام الذي لا شبهة فيه ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء فظهر
ظهورا منتشرا لا شبهة فيه واسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا اللفظ مقلوبا من السفر ثم ذكر المفسر
ههنا غير مناسب لانه ليس من اقسام الصيغة واللغة على ما بينا من قبل لكنه ذكر لتحقيق معنى المأول للتقابل بينهما فبضدها
تتبين الاشياء والتحقيق التفصيلي يقول بغالب الرأي في حد المأول ولا ان يقول الترجيح انما ثبت فيما
يبقى فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل احتمال الغير بالكلية ببيان من قبل المتكلم فكيف قال ولو ترجح اجيب الجواب بان المراد
بقوله ترجح تعين اي ولو تعين بعض وجوه المشترك وانما ذكر التعيين بصورة الترجيح لمشاكلة ما ذكر في حد المأول

وضعه المثال لاجل تحسينات الكلام وهو ان يذكر لفظا بصورة شيء لو فرض في صحته او يقال المراد بالترجيح الترجح الصوري
ان يقول لا فائدة للتقييد بقوله بعض وجوه المشترك فان الخفي او المشكل او المجمل اذا اوضح المراد منه
بدليل قطعي يسمى مفسرا ايضا وكذا الظاهر والنص اذا اوضح المراد منهما بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص يسمى مفسرا بلا
خلاف وليس المفسر من اقسام الصيغة واللغة كالماول حتى يكون هذا القيد بناء عليه ان يجاب عنه بان المقصود هاهنا بيان
مفسر المشترك لتحقيق ماول المشترك او لتحقيق التقييد بقوله بغالب الراي في حد الماول لا مطلق المفسر حيث ذكر مطلق
المفسر في فصل المتقابلات ولهذا قيد بقوله وجوه المشترك وحكم انه ايوحكم المفسر انه ثابت يجب العمل به يقينا صفة
مصدر محذوف او تمييز اي وجوبا يقينا او من حيث اليقين مثاله اي مثال المفسر فيما اذا قال لفلان علي عشرة دراهم
من نقد بخارا فقوله الفا تعليل لقوله مثاله اذا قال كذا اي لان قوله من نقد بخارا تفسير له اي للفظ الدراهم ان
يقول الكلام هاهنا في مفسر المشترك لا في مطلق المفسر والدراهم مطلق لا مشترك فكيف يكون قوله من نقد بخارا تفسيرا له
بان الدراهم في معنى حكم المشترك لاحتمال النقود المختلفة كاحتمال المشترك فيكون قوله من نقد بخارا في حكم التفسير
ان يقول المفسر يحتمل النسخ ومسئلة الاقرار لا يحتمل ذلك لما عرف ان النسخ لا يجري في كلام العباد بانه
مفسر من وجه دون وجه ولولا ذلك اي قوله من نقد بخارا لكان قوله دراهم منصرفا الى نقد البلد بطريق التاويل بدلالة العرف
اذ العرف شاهد على ان مطلق كلامه يقع على نقد البلد فيترجح المفسر على الماول فلا يجب نقد البلد بل يجب نقد بخارا
كيف يستقيم قوله فيترجح المفسر والترجيح يعتمد سبق التعارض ولا تعارض هاهنا لانه في الاصطلاح تقابل الحجتين
على السواء وهما انما يكونان حجتين اذا كانا نصين او كلامين مستقلين وهاهنا الكلام واحد ليس الا غاية
ما في الباب انه لولم يلحقه البيان لكان ماولا فاذا الحقه صار مفسرا فاذن لا تعارض هاهنا اذ لا نص هاهنا غير
المفسر لا تعارض بينهما حقيقة وظاهرا ولكنهما تعارضا معنى وتقديرا بيانه ان كلامه قبل قوله من نقد
بخارا كان يحتمل النقود المختلفة وكان يترجح نقد البلد بغالب الراي فاذا بين نقد بخارا يترجح ذلك على نقد
البلد ببيان المتكلم او يقال المراد بالتعارض التعارض اللغوي لا الاصطلاحي ولا شك ان اخر الكلام هاهنا يعارض اوله
ويغيره لان اوله يوجب نقد البلد بطريق التاويل واخره ينفي ذلك ويوجب نقد بخارا بطريق التفسير
في الحقيقة والمجاز لما فرغ من بيان وجوه النظم صيغة ولغة شرع في بيان استعمال ذلك النظم وجريانه في باب
البيان

البيان انما جمع الحقيقة والمجاز في فصل واحد لا بفصلين والمجاز على الحقيقة لاشتراكهما في وجود ما اريد بهما فكان
ادعاما او لتحقق التقابل بينهما واتمام التقسيم وجوه البيان على وجوه الاستعمال كما قدمه صدر الشريعة بناء على ان
الظهور بعد الاستعمال واخره فخر الاسلام نظرا الى ان الظهور هو المقصود من الاستعمال ثم الحقيقة فعلية بمعنى
فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت من باب ضرب فيكون لازما ومعناه الثابتة في موضعها الاصلي لا يزول بحال
لانه يمتنع ان يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الاسد او بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته من باب نصر
فيكون متعديا ومعناه المثبتة في موضعها الاصلي والتاء اذا كان بمعنى فاعل للتانيث لان موصوفها الكلمة
واذا كان بمعنى مفعول لشبه التانيث وذلك لان الفعيل اذا كان بمعنى المفعول لا يلحقه التاء وان كان صفة
مؤنث بل يستوي فيه التذكير والتانيث لكنه لما نقل من الوصفية الى الاسمية العرفية من الاصطلاح كالذبيحة
والنطيحة صارت شبيهة بالمؤنث لان النقل ثان كما ان التانيث ثان ثم دخول التاء عند النقل جائز لا
واجب فذكروا البعض الاقسام بالتاء وبعضها بغير التاء تنبيها على الجواز والاولى ان يقال لا حاجة الى هذا
التاويل لان الاستواء في الفعيل الذي بمعنى المفعول انما يكون اذا كان جاريا على الموصوف كما يقال هذه
المراة قتيل بني فلان اما اذا لم يجر على الموصوف بل استقل بنفسه فيجب التاء في المؤنث لئلا يلتبس بالمذكر
يقال مررت بقتيلة بني فلان ولفظ الحقيقة لا يجري على الموصوف وهو الكلمة فيدخل فيه التاء للدلالة على
تانيث الموصوف والمجاز اسم ظرف من جاز يجوز اذا تعدى بمعنى فاعل كالمولى بمعنى الوالي سمي به لانه متعدي
عن اصله وقيل هو على حقيقته سمي به لانه محل التعدي لكل لفظ وضعه واضع اللغة باذاء شيء اي بمقابلة شيء فهو
اي فذلك اللفظ حقيقة له اي لذلك الشيء وفي قوله لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
وبعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما على المجاز او على الاسم مجاز العام ينبغي ان يقول
كل لفظ وضعه واضع اللغة باذاء الشيء ويراد به ذلك الشيء ليتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة
ولا مجازا ولذا قال الشيخ فخر الاسلام في تعريف الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له قيل ما ذكر في مذهب العامة
ومذهب البعض الى ان اللفظ قبل الاستعمال يسمى حقيقة واليه مال الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال الحقيقة
اسم لكل لفظ موضوع في الاصل لشيء معلوم سماه حقيقة قبل الاستعمال فلعل المصنف اختار هذا المذهب ويقال ان يقول

فعلى هذا يكون الحقيقة والمجاز من وجوه الصيغة واللغة لا من وجوه الاستعمال فليتامل فالاولى ان يقال انما ترك
هذا القيد لكمال الشهرة فيما بينهم او للعلم به بمورد التقسيم وهو مراد تقديرا او يقال الشرط ههنا محذوف بقرينة
الشرط الثاني فكان تقديره كل لفظ وضعه واضع اللغة باذاء شيء ان استعمل فيه فهو حقيقة له الحقيقة
ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية وهذا التعريف لا يتناول الشرعية والعرفية فلو ترك قيد اللغة لكان التعريف
اشمل هذا التقسيم عند العامة وعند ابي بكر الباقلاني المعتبر في الحقيقة وهو وضع اللغة وكل لفظ استعمل
في المعنى اللغوي فهو حقيقة وكل لفظ استعمل في المعنى الشرعي او العرفي مجاز ولعل هذا هو مذهب فخر الاسلام ومن
تبعه بدليل انهم صرحوا بان الصلوة والزكوة والحج مجازات تركت حقائقها اللغوية بدلالة الاستعمالات والعادات
مع انها حقيقة شرعية وصرحوا في لا يضع قدمه في دار فلان ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول مع ان الدخول حقيقة
عرفية وصرحوا ايضا بان الحقيقة اذا كانت مهجورة صير الى المجاز فهذا الكلام شاهد على ما قلنا والمصنف اختار هذا المذهب
حيث قال ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول وان الحقيقة اذا كانت مهجورة صير الى المجاز فلذلك قال في حد
الحقيقة كل لفظ وضعه واضع اللغة وبهذا قال صاحب الميزان بعد ذكر تعريفات القوم واختلاف عباراتهم
وفي هذه العبارات خلل والاصح ان يقال الحقيقة ما وضعه واضع اللغة في الاصل الا انه قال بعد الذكر هذا والاصح
قول العامة ويمكن ان يقال المراد باللغة المعناه اللغوي وهو اللفظ الذي هو مشتق من لغا اذا تكلم اي كل لفظ
وضعه واضع اللفظ باذاء شيء فيعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية ويمكن ان يقال ان ذكر اللغة للاتفاق
او لعدم الاختلاف في الحقيقة اللغوية لا للاحتراز فلا يخرج الحقيقة الشرعية والعرفية ولو استعمل في غيره
يكون مجازا ابدا ولو استعمل اللفظ في غير ما وضع له ذلك اللفظ يكون مجازا كلمة لو لانتفاء الشرط والجزاء فيلزم
انتفاء استعمال اللفظ في غيره وكونه مجازا جميعا وليس كذلك بل هما ثابتان في الخارج كلمة لو ههنا بمعنى ان
كقوله تعالى ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل يدخل في هذا التعريف الهزل لانه يراد به غير ما وضع له فلو قال ولو
استعمل في غيره لمناسبة بينهما او لاتصال بينهما او لعلاقة بينهما لكان الحد تاما ترك هذا القيد لكمال
الشهرة فيما بينهم فهو مراد تقديرا او يقال ترك هذا القيد لانه يعرف من بحث طريق الاستعارة حيث قال اعلم
ان الاستعارة في احكام الشرع بطريقين احدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني بوجود الاتصال

بين اللب

بين اللب المحض والحكم فعلم ان المجاز لا يثبت بدون الاتصال وفيه دليل لا يخفى والاولى ان يقال الهزل غير
داخل في الحد بدلالة مورد التقسيم لان كلامنا في تقسيم وجوه الاستعمال المعتد به والهزل ليس باستعمال معتد به
ولهذا لا يجري في كلام الله تعالى وكلام الرسول وكلام فصحاء العرب فلا حاجة الى اخراجه ثم الحقيقة مع المجاز لا
يجتمعان كلمة ثم للتراخي في الرتبة لان بيان احكام الحقيقة والمجاز متراخ عن بيان ماهيتهما رتبة اي ثم المعنى
الحقيقي مع المعنى المجازي لا يجتمعان ولقائل ان يقول كيف يصح تثنية الخبر والعرب لا يقول زيد مع عمرو
قائمان بل يقول قائم والجواب بان العرب قد ينزل المجرور بمع منزلة المعطوف كما ينزل المضاف والمضاف
اليه منزلة المعطوف والمعطوف عليه يقول راكب الناقة طليحان وغلام زيد راكبان ويد زيد قويان فيكون
التقدير ثم الحقيقة والمجاز لا يجتمعان وقيل انه من باب حذف المعطوف اي ثم الحقيقة مع المجاز والمجاز مع
الحقيقة لا يجتمعان وفيه وجه لا يخفى ارادة تمييز اي من حيث الارادة فيه احتراز عن اجتماعهما من حيث التناول
الظاهر انه كما في الاستيمان على الابناء فانه يدخل ابناء الابناء ايضا احتياطا لشبهة التناول وعن
اجتماعهما من حيث احتمال اللفظ اياهما وعا قال من لفظ واحد احتراز عن اجتماعهما بلفظين فانه جائز
اتفاقا وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى جواز ارادتهما معا اذا المجاز يصح مدلول اللفظ كالحقيقة ولا
مانع من الاجتماع مع الاقتران ان لو قال لا تنكح ما نكح ابوك واراد عقدا ووطيا فانه يصح من غير استحالة وذهب
اصحابنا والمحققون من اصحاب الشافعي الى امتناعه لاستحالته وذلك لان القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي
شرط المجاز فاستحال ان يراد المعنى الحقيقي مع تلك القرينة ولان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق والخلف
لا يثبت الا بعد فوات الاصل عقلا ولان احدهما متبوع والاخر تابع فاستحال اجتماعهما لرجحان المتبوع
على التابع ولان الحقيقة مستقرة في محله والمجاز متجاوزة عن محله والشيء الواحد يستحيل ان يستقر في محله
ويتجاوز عنه في حالة واحدة فاستحال الجمع بينهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية
في حالة واحدة وغير ذلك وشرح هذه الدلائل بحث ذكرته في شرح الحسامي تركت ههنا مخافة التطويل وذهب
اكثر المحققين الى ان ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة قاطبة
لم يستعملوا اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا فكان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز ويشكل على هذا الاصل

الطلاق

مسئلة وهي انه اذا قال زينب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم فقال لي امرأة اخرى عنيت اياها يقع

على الاخرى وعلى المعروفة جميعا وهو جمع بينهما ولئن قيل لعل اسم الاخرى ايضا زينب فينقض به اصل المشترك

انه لا عموم له كذا ذكر الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المسئلة فرضت فيما اذا كان له امرأتان لكل واحدة

منهما مسماة بزينب لكن احديهما معروفة بهذا الاسم دون الاخرى فاذا قال عنيت الايقاع على غير المعروفة

لا فقدارادان يصرف كلامه الى غير الظاهر فيصدق في الايقاع على غير المعروفة لان الكلام محتمل له فيصح ارادتها

ولا يصدق في صرف الايقاع عن المعروفة لمكان التهمة حيث صرف كلامه الى غير الظاهر فلا يلزم عموم المشترك

لان الحاصل ان عموم المشترك انما يلزم اذا اريد كل معنييه من اللفظ وههنا ليس كذلك بل المراد من اللفظ هي غير المعروفة

واما المعروفة فليست بمرادة من اللفظ وانما يقع الطلاق عليها دفعا للتهمة باعتبار صرف كلامه الى غير الظاهر

فان قيل يشكل على هذا الاصل قوله تعالى قالوا نعبد الهك واله ابائك حيث اريد بالاباء الاب والجد والعم فان اسحاق

اب وابراهيم جد واسماعيل عم وهو جمع بين الحقيقة والمجاز قيل المراد بابائك من ينسب اليك بالابوة

على طريق عموم المجاز لا يقال على هذا يدخل الاب والجد ولا يدخل العم لانه ليس بمنسوب الى ابن الاخ بالابوة لانا

لا نسلم ذلك فان العم اب قال عليه السلام في العباس هذا من بقية ابائي فيصح حمل اسماعيل من جملة اباء يعقوب

او يقال هذا من باب التغليب للاعم باب الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الجواب يتاتى في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة

اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس على قول من يرى ان ابليس من الجن وهو الصحيح حيث ادخل ابليس في عموم الملائكة على

سبيل التغليب ولهذا ايضا لاجل ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان لما اريد ما يدخل تحته ما يحل في الصاع بقوله عليه السلام

لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين مجازا بالاجماع اطلاقا لاسم المحل على الحال لاتصال بينهما في الذات

سقط اعتبار ارادة نفس الصاع وهو الخشبة المدورة المجوفة المعقورة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حتى

جاز بيع الواحد منه اعني نفس الصاع بالاثنين منه بالاجماع لعدم دخوله تحت النهي ولما اريد عطف على قوله لما اريد

السابق ايضا ولهذا لما اريد الوقاع اي الجماع من اية الملامسة وهو قوله تعالى او لامستم النساء الاية مجازا بالاجماع

حتى جاز للجنب التيمم بهذا النص سقط اعتبار ارادة المس باليد وهو الحقيقة لئلا يجتمع الحقيقة والمجاز فان قيل

ذهب ابن عمر وابن عباس وابن مسعود الى ان المراد بالملامسة المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب ومع ذلك انهم

كيف

كيف ينعقد الاجماع قيل المراد بالاجماع الاتفاق بيننا وبين الشافعي فانه حمله على الجماع والمس كليهما حتى يجوز

التيمم وقيل المراد بالاجماع اجماع المتاخرين فان قيل لا نسلم لان بعض المتاخرين من حمل الاية على المس باليد وجوز تيمم الجنب

بدليل اخر وهو خوف الهلاك او عدم الماء لا بهذه الاية ونقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل اية المس على المس

باليد والوطي جميعا قلنا ان فيه جمعا بين الحقيقة والمجاز وقد اثبتنا ان الجمع بينهما لا يجوز فان قال اين ما جمعت

بينهما بل انما قلت ان المس باليد ينقض الوضوء بالاثر لان بعض الصحابة لم يحملوا على المس باليد قلنا من حمله من الصحابة

على المس باليد لا يجوز التيمم للجنب وفيه قلت يجوز له التيمم فقد جمعت بينهما فالصحابة رضي الله عنهم اختلفوا منهم من قال كليهما غير مراد

بالاية قال الشافعي مراد وجعل كليهما مرادا والجمع بينهما وخالف اجماع الصحابة رضي الله عنهم فان قيل لا نسلم ان الوقاع مجاز اذ

اللمس في الاصل مصدر يتم صدار الملمس الحسنة سارية في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند الاتصال

والمماسة بها فلم يحمل اللمس ههنا على هذا المعنى فيدخل فيه الوقاع ايضا اذ ليس الوقاع الا لمس العضوين ولهذا قالوا

ان لذة الجماع يدرك بحاسة اللمس فلا يكون من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هذا مغالطة اذ لا يمكن ان

يراد اللمس ههنا بمعنى الحاسة لان الفعل لا يؤخذ منه وقد اخذ منه الفعل فعلم انه بمعنى المصدر فاما ان يراد

اللمس باليد او الوقاع او كلاهما وقد اريد الوقاع ههنا بالاجماع فسقطت ارادة الحقيقة لئلا يلزم اجتماعهما

فان قيل النص اذا قرئ بقرائتين كان لكل قراءة بمنزلة النص على حدة على ما بين وقد قرئ او لامستم او

لمستم بالمد والقصر من الملامسة واللمس فلم لا يحمل احدى القرائتين على اللمس باليد والاخرى على الوقاع فلا يكون جمعا

بينهما قلنا احدى القرائتين ههنا محمولة على الاخرى بالاجماع الصحابة رضي الله عنهم لان عليا وابن عباس والحسن وعائشة رضي الله عنهم

حملوا على الجماع وجوزوا التيمم للجنب وابن عمر وابن عاص وابن مسعود رضي الله عنهم حملوا على المس باليد ولم يجوزوا

التيمم للجنب فعلم ان المفاعلة ههنا بمعنى اصل الفعل فيكون لامستم بمعنى لمستم وقيل احد القرائتين ههنا

محمولة على الاخرى بالاتفاق بيننا وبين الشافعي لكن حمل علماؤنا على الوقاع والشافعي على الوقاع والمس باليد

جميعا فعلم ان المفاعلة ههنا بمعنى اصل الفعل او يقال انما يحمل كل قراءة على حكم اذا لم يمنع مانع وههنا قد وجد

المانع من حمل قراءة على المس باليد وهو ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل احدى نسائه ثم

يصلي ولا يتوضأ او يقال لا نزاع فيما ذكرتم وانما النزاع في حمل كل واحد من القرائتين على المعنيين جميعا

كما هو المنقول عن الخصم وقال محمد لو وفي بعض النسخ بغير الواو ويكون الجملة تعليلا لاخ الاصل المذكور اي لانه قال محمد اذا اوصى
لمواليه وله اي للموصي موال اعتقهم اي اعتق الموصي اياهم ولمواليه اي لموالي الموصي موال اعتقوهم ضمير الفاعل
عائد الى الموالي الاول وضمير المفعول الى الموالي الثاني اي اعتق الموالي اياهم كانت هذه الوصية لمواليه اي
لموالي الموصي دون موالي مواليه لان الفريق الاول ينسبون اليه حقيقة والثاني ينسبون اليه مجازا باعتبار
انه سبب لعتقهم لانه حين اعتق الاول تدرج والمتفرع على اعتاق الثاني فاعتقوهم فكان اعتاقه اياهم
سببا للعتق الثاني فكان الثاني معتق الموصي مجازا فاذا اريد الاول سقط اعتبار الثاني لئلا يلزم
الجمع بينهما قيل هلا ايراد الفريقان بطريق عموم المجاز بان يراد موالي منسوبون اليه بالولاء سواء كان بواسطة
او بغير واسطة قلنا متى امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى المجاز فان قيل ينتقض على هذا مسئلة الاستيمان على مواليه
فانه يدخل موالي مواليه ايضا قلنا جوابه سيجيء قريبا ولذا ان اوصى لموالي بني فلان وقد هلك ابناء فلان
وخلفوا اولادا ولهم موال وموالي الموالي كان الوصية يتناول الموالي وموالي الموالي وفيه جمع بينهما قيل
ان الموالي منسوب الى البنين مجازا والمضاف مع المضاف اليه بمنزلة الشيء الواحد واذا صار المضاف اليه
مجازا استحال ان يكون المضاف حقيقة لانه لم يكن الشيء الواحد حقيقة ومجازا معا واذا صارت النسبة مجازا
وجب العمل بعمومه وعموم المجاز يتناول الموالي وموالي الموالي كذا في جمع الجوامع وفيه نظر لانه التجوز في المضاف اليه
لا يقتضي التجوز في المضاف الا ترى ان تجوز الاسد المضاف اليه في قولك جاءني غلام الاسد لا يقتضي تجوز الغلام
المضاف وكونهما كشيء واحد في التعريف والتنكير ونحوهما مما يليق بالتجوز فافهم وعلى الاستيمان انجد في السير
الكبير اي ذكر في السير الكبير وهو اسم كتاب محمد بن الحسن الشيباني ويرد عليه ان السير جمع فكيف يصح وصفه
بالكبير وجوابه ان يقال الجمعية غير منظور لانه صار علما لكتاب مخصوص او المضاف محذوف اي في كتاب
السير الكبير فالكبير صفة الكتاب دون السير لو استامن اهل الحرب على ابائهم اي لانفسهم مع ابائهم بان قالوا
امنونا على ابائنا او مع ابائنا لا يدخل الاجداد في الامان ولو استامنوا على امهاتهم بان قالوا امنونا على امها
تنا لا يثبت الامان في حق الجدات وذلك لان اسم الاب والام حقيقة في الوالد والوالدة ويقال للجد اب
وللجدة ام على سبيل المجاز ولهذا يصح ان يقال للجد انه ليس باب ولا يصح نفيهما عن الوالد وقد اريد الاباء والامهات

(الاستيمان)

في الاستيمان عليهم فلا يكون الاجداد والجدات مرادة كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا انه اريدت
بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الام والجدة حتى حرمتا جميعا بهذا النص وفيه بحث فقيل حرمة الام بعبارة النص
وحرمة الجدة بدلالة النص او القياس على معنى الجزئية والبعضية وقيل اريد بالامهات الاصول بالاجماع وهي تعم
الام والجدة فكان هذا عملا بعموم المجاز كذا ذكر الشارح وقيل ان يقول الام اصل الولد حقيقة والجدة انما تكون
اصلا بواسطة الام وذلك لان الاصل ما يبنى عليه غيره والولد انما يبنى على الام لا على الجدة بل الجدة اصل الاصل
فارادة الام والجدة من اصولكم جمع بين الحقيقة والمجاز لا محالة فيبقى الاشكال كما كان والصحيح ان يقول لم
لا يراد بالامهات الاصول فيما اذا قالوا امنونا على امهاتنا فيدخل في عموم الام الجدة ايضا قيل حرمة الجدة
ثابتة بالاحتياط اذ الجدة ام من وجه فالتحقت بالام من كل وجه احتياطا اذ الموضع موضع الحرمة فلنا ان يقول
ينبغي ان يثبت الامان في حق الجدة ايضا احتياطا اذ الموضع موضع الامان وهو مما يثبت بالشبهات كما في
حقن الدم وقيل ان ههنا قرينة على ارادة الاصول لان حرمة النكاح لمعنى الجزئية والبعضية والام
والجدة يشتركان في المعنى بخلاف الاستيمان وفيه دور لا يخفى على الفطن ولكنهم اجمعوا على ان الحقيقة والمجاز
لا يجتمعان ارادة قلنا اذا اوصى لابكار بني فلان لا تدخل المصابة التي اصيبت بكارتها بالفجور اي بالزنا
في حكم الوصية لان البكر حقيقة غير المصابة وانما سمي المصابة بالزنا بكرا لانها لم تتزوج وزادت حياء على
الابكار بهذه الفاحشة فكانت مثلهن في خفاء امرها والحقيقة اريدت بهذا اللفظ فلا يكون المصابة
مرادة لئلا يلزم الجمع بينهما وانما قيد بالفجور لانه لو زالت بكارتها بوثبة او طفرة او حيضة او جراحة
او تعنيس يدخل في الوصية لانها بكر حقيقة ولو اوصى رجل لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كانت الوصية لبنيه
دون بني بنيه لان الابن حقيقة في الولد مجاز في ولد الولد وقد اريدت الحقيقة فلا يكون المجاز مرادا لئلا
يجتمعا ويرد عليه مسئلة الاستيمان على الابناء حيث يدخل بنو الابناء في الامان وهذا جمع بينهما والجواب
ان اسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها مرادة باللفظ بقي
مجرد الاسم شبهة للتناول والشبهة فيما يحتاط ملحقة بالحقيقة والامان مما يثبت بالشبهات كما فيه
من حقن الدم والاصل في الدماء ان تكون محقونة ولهذا ثبت بمجرد الاشارة اذا دعا بها الكافر وظن صورة

المسألة ولم يعتبر هذه الشبهة اي شبهة تناول الاسم في الوجه للابناء لا يثبت بالشبهات فلا يلحق الشبهة فيها
بالحقيقة وكذا اسم الموالي يطلق على موالي الموالي فيدخلون في الاستيمان كما قررنا انفا قيل لم لم يعتبر هذه الشبهة
اي شبهة تناول الاسم في حق الاجداد والجدات في الاستيمان على الاباء والامهات مع ان اسم الاباء والامهات
من حيث الظاهر يتناول الاصول ثم لا يدخلون في الاستيمان قيل ان ذلك انما يثبت بطريق التبعية وذلك
يليق بالفروع دون الاصول فان قيل ينبغي ان يثبت الامان في حقهم احتياطا لما فيه من حقن الدم وذلك مما
يثبت بمجرد الشبهة وقد وجد ههنا شبهة التناول الظاهر قيل الشبهة دليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع
معارض وقد وجد ههنا معارض وهو ان اصالتهم من حيث الخلقة ثم تصير معتبرة فان قيل وجود المعارض لا يمنع
صحة الشبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وههنا بهذه المثابة فينبغي ان يعتبر هذه الشبهة في
حقن الدم لانه مما يثبت بالشبهات قيل معناه ان الشبهة دليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض فاذا
وجد المعارض وهو اصالتهم من حيث الخلقة صارت الشبهة معدومة غير موجودة حكما او صارت بمنزلة الشبهة
الشبهة والمعتبر هو الشبهة دون شبهة الشبهة وفيه ان يقول اصالتهم من حيث الخلقة قد عورضت بتبعيتهم
من حيث اطلاق اسم الاباء والامهات عليهم لان اطلاق هذا الاسم عليهم بطريق الاستعارة من الاباء والامهات
كاطلاق اسم الاباء على ابناء الابناء فبقيت شبهة التناول الظاهر سالما عن المعارضة فينبغي ان يعمل بها
في حقن الدم لانه مما يثبت بالشبهات على ان كل حكم يثبت بالشبهة يثبت بالدليل الضعيف وان وجد له معارض
كالمقر بالزنا مثلا لو انكر قبل اقامة الحد عليه يسقط عنه الحد وان كان انكاره بعد الاقرار دليلا ضعيفا وله
معارض وهو الاقرار السابق فاعرف وقال اصحابنا اي علماؤنا وعلى هذا قال اصحابنا وفي بعض النسخ بذكر الواو
فيكون الجملة معطوفة اي لانه قال اصحابنا لو حلف رجل قائلا لا ينكح فلانة وهي اجنبية اي غير منكوحة الحالف
كان ذلك اي حلفه واقعا على العقد والنكاح مجازا دون الوطي لان مبنى الايمان على العرف والعقد هو
المتعارف السابق للافهام وان وطي الاجنبية مهجور شرعا فيكون مهجورا عادة فلا يراد الوطي والنكاح حقيقة
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حتى لو زنى الحالف بها اي بتلك الاجنبية لا يحنث لان العقد لما صار مرادا
سقط ارادة الوطي فان قيل قد ذكر المصنف في فصل المشترك اذا قال ان حمل النكاح على الوطي من باب التاويل فهذا

يدل على انه مشترك وذكر ههنا ما يدل على انه في احد المعنيين حقيقة وفي الاخر مجاز وما هذا الا تناقض قيل لا شك
انه حقيقة في احد المعنيين مجاز في الاخر لكنه لما وضع للوطي في اللغة وللعقد في الشرع كان بمنزلة المشترك
فاذا ترجح احد معنييه بدليل شرعي كان بمنزلة المأول وقد سبق ذكره او نقول المصنف جعله مشتركا بناء على قول
البعض ومنع الحقيقة والمجاز بناء على قول الاخرين فلا يتناقض لان كلا المصادر يشير انه مشترك حيث ذكر
الناكح والنكاح زن كردن وشوى كردن ومجامعت كردن وانما قال وهي اجنبية لانها اذا كانت منكوحة
يحمل على الوطي لا مكان العمل بالحقيقة فان قيل الحالف لو ابانها ثم نكحها يحنث وههنا جمع بينهما بلفظ واحد
قلنا ذلك لكنه جمع بينهما بلفظ واحد في زمانين وهو جائز والممتنع الجمع بينهما بلفظ واحد في زمان واحد ثم لما فرغ
عن بيان الاصل وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز مستحيل شرع في بيان الفصول النقوض الواردة على هذا الاصل
فقال ولئن قال سائل اذا حلف رجل قائلا لا يضع قدمه في دار فلان يحنث لو دخلها حافيا او راكبا ووضع
القدم في الدخول حافيا حقيقة وفي الدخول راكبا مجاز انما قال حافيا او راكبا ولم يقل ماشيا ومتنعلا لما فيه ذكر
الصورتين احدهما ظاهر في كونه حقيقة والاخر ظاهر في كونه مجازا فاذا قيل ان يقول الدخول غير معتبر في حقيقة وضع
القدم فكيف يصح ان يكون وضع القدم في الدخول حافيا حقيقة قيل بان المراد منه انه فرد الحقيقة بمعنى انه اذا دخلها
حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم فيها بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا ثم انه انما يحنث بالدخول حافيا او
راكبا اذا لم يكن له نية ولو نوى حين حلف لا يضع قدمه فيها حافيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء
لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في الشروح قلنا جوابه من وجهين احدهما ان القول بكون
وضع القدم في الدخول فيها حافيا حقيقة مستعملة غير مهجورة يخالف ما اورده المصنف بعده من نظير الحقيقة المهجورة
بان وضع القدم صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي حقيقة مستعملة غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية
وهي وضع القدم مطلقا سواء كان مع الدخول او بدونه فانه حقيقة مهجورة فالمراد ههنا ان وضع القدم في الدخول
حافيا حقيقة مستعملة غير مهجورة والمراد بما ذكر المصنف بعده ان وضع القدم مطلقا سواء كان مع الدخول او
بدونه حقيقة مهجورة غير مستعملة فلا مخالفة بين الكلامين والثاني انه لو كان الدخول حافيا حقيقة مستعملة
غير مهجورة ينبغي ان يقع اليمين عليه بلا نية عند الشيخ لان الحقيقة اذا كانت مستعملة والمجاز متعارف

فالعمل بالحقيقة اولى عنده على ما ياتي واجيب بان الدخول حافيا وان كان حقيقة مستعملة لكنه ليس بمقصود الحالف
بل مقصوده منع مطلق الدخول وهو يشمل الحقيقة والمجاز وهو الدخول حافيا او راكبا فيصار اليه نظرا الى مقصود
الحالف كما لو حلف لا يشرب الخمر ينعقد اليمين عليه باعتبار قصد الحالف اياه وان كان حقيقة مهجورة شرعا وهو
الوجه وقيل في الجواب ان العمل بالحقيقة المستعملة انما كان اولى عنده اذا كانت مستعملة بالتفاهم لا بالتعامل
هو الصحيح كما سيأتي والدخول حافيا مستعمل بالتعامل مهجورة بالتفاهم اذ لا يفهم من وضع القدم عرفا الا مطلق الدخول
لا الدخول حافيا فلا يكون من قبيل الخلاف والله اعلم بالصواب وكذا انتقض اخر على الاصل المذكور اي ومثل المسئلة
السابقة مسئلة لو حلف رجل قائلا لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يحنث لو كانت الدار
ملكا لفلان او كانت الدار مسكونة باجرة والاضافة الى فلان بالملك حقيقة لانها بمعنى اللام وهي للملك
وبغيره مجاز لصحة النفي وهو من امارات المجاز وذلك اي الحنث على التقديرين في المسئلتين دليل جمع بين الحقيقة
والمجاز وكذا انتقض اخر اي مثل مسئلة السابقة مسئلة لو قال رجل عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا
فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث وهو جمع بينهما لان اليوم للنهار حقيقة والليل مجاز قلنا في الجواب عن النقض
الاول وضع القدم صار مجازا عن الدخول ضمنا لفظ المجاز معنى العبارة تلك كذلك ذكر بصلة عن التي عبارة عنه بحكم
العرف بطريق اطلاق السبب على المسبب لان وضع القدم سبب للدخول وانما تركت حقيقة بدلالة العادة
لان مقصود الحالف الامتناع عن الدخول لا عن نفس وضع القدم فصار كانه قال لا ادخل دار فلان والدخول عام
لا يتفاوت بين الفصلين اي بين الدخول حافيا او راكبا فيعم الحنث بعموم المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولهذا لو وضع قدميه فيها ولم يدخل لا يحنث لعدم الدخول المراد ههنا ولقائل ان يقول شرط عموم المجاز
ان يصير الحقيقة فردا من افراده فوجب ان يحنث في وضع القدم بلا دخول ايضا لانها حقيقة هذا الكلام وليس
شرطه ان يصير جميع افراد الحقيقة سواء كانت مستعملة او مهجورة فردا من افراده بل شرطه ان يصير فرد الاول
هو مستعمل فردا من افراده وههنا كذلك لان الفرد الذي هو مستعمل وهو وضع القدم في ضمن الدخول حافيا يصير
فردا من افراده ووضع القدم بلا دخول فرد مهجور فلا ضير في عدم صيرورته فردا من افراده وفي دار فلان جواب عن
النقض الثاني يعني دار فلان في قوله لا يسكن دار فلان صار مجازا عن دار مسكونة له اي لفلان بطريق اطلاق

اسم السبب

اسم السبب على المسبب لان ملك الدار سبب لسكونتها غالبا اذ الغرض من شرائها السكونة وانما تركت حقيقة
بدلالة العادة ايضا لان الباعث على هذا الحالف هو الغيظ اللاحق من فلان وانما يحمل ذلك على الامتناع من
دخول دار يسكنها فلان فصار كانه قال لا اسكن دارا يسكن فيها فلان واللام في قوله للتعدية والفعل
اللازم قد يتعدى بحرف الجر اي دارا سكنت لفلان اي جعلت مسكنه وذلك اي الدار المسكونة عام لا
يتفاوت بين ان يكون الدار ملكا او عارية او كانت باجرة فاذا دخل دارا يسكنها فلان بالملك انما يحنث لوجود
السكنى لا لوجود الملك حتى لو دخل دار فلان المملوكة لكنه غير ساكن لا يحنث لعدم الشرط وهو نسبة السكونة وان
اضيفت اليه باعتبار الملك كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه فكان عموم الحنث لعموم نسبة السكنى لا بطريق
الجمع بينهما قد ذكر في فتاوى قاضيخان والفتاوى الظهيرية يحنث ايضا لو دخل دارا مملوكة لفلان وان لم
يسكنها ففي هذه الرواية لا يندفع الاشكال لقرار الجمع بينهما على هذه الرواية يجعل قوله دار فلان مجازا عن دار
منسوبة اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المنسوبة اليه بالسكنى والملك جميعا ولقائل ان يقول اعتبار عموم
المجاز في حق الدخول ممكن لان قوله لا ادخل يقتضي ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم جميع انواع الدخول
فيدخل الدخول حافيا او راكبا فيحنث اليمين لعموم المجاز فاما اعتبار عموم المجاز في نسبة السكنى فلا يمكن قصدا
لان النسبة السكنى لم ينتظم نسبة الملك والعارية بل يثبت لنسبة السكنى مطلق فيكون هذا اطلاق المجاز
لا عمومه لان العموم يستدعي اللفظ المنتظم الافراد ولا يمكن ههنا ان يتصور لفظا ينتظم نسبة الملك والعارية
والاجارة واجيب بان العموم في نسبة السكنى ثبت ضرورة لانه يصير في التقدير كانه قال لا ادخل دارا اضيفت
الى فلان من جهة السكنى فيعم الدار من ضرورة العموم في نسبة السكنى كذا يفهم في جميع الحواشي وفيه نظر لان هذا
السؤال غير وارد اصلا لان المراد بعموم المجاز عموم الصلاحية كما في المطلق لا العموم الانتظامي فلا حاجة الى ما ذكر
من التكلف والتمحل في الجواب واليوم جواب عن النقض الثالث اي لفظ اليوم في مسئلة القدوم عبارة عن
مطلق الوقت لان اليوم اذا اضيفت اي نسب الى فعل لا يمتد اي لا يصح ضرب المدة فيه عرفا اي لا يصح تقديره
بمدة كالدخول والخروج والطلاق والحرية والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة وزمان حيث لا يقال
دخلت يوما او خرجت يومين يكون ذلك اليوم عبارة عن مطلق الوقت في العرف والاستعمال اعتبار التناسب

بين الظرف والمظروف لان مطلق الوقت غير ممتد فيناسب ما لا يمتد من الاقوال ولان غير الممتد من الافعال يفتقر
الي نفس الظرف لا الي الظرف الذي هو ممتد (وقائل) ان يقول لو حمل اليوم علي مطلق وقت اليوم لكان اولي لان فيه
رعاية لجانب الحقيقة والتناسب بين الظرف والمظروف (واجيب) بان هذا ايراد علي قول من قال ان اليوم
حقيقة في بياض النهار مجاز في مطلق الوقت اما علي قول من قال انه مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت
كما هو مذهب فخر الاسلام فانهم لما عرفوا من جواز ذكر المقيد وارادة المطلق لانه من باب ذكر الكل وارادة الجزء لان
المطلق جزء المقيد بخلاف ما اذا سبق الحل فعل ممتد اي يصح ضرب المدة فيه عرفا كاللبس والركوب والامر باليد وعدم
التعليق ونحوها فانه يصح ان يقال لبست يوما وركبت يوما او يومين فح يكون اليوم عبارة عن بياض النهار
رعاية للتناسب بين الظرف والمظروف لان النهار ممتد فيناسب ما يمتد من الافعال ولان الفعل الممتد يقتضي ظرفا
ممتدا ليجعل معيارا له وانما ولهذا لقوله اضيف بنسب لان امتداد المضاف اليه وعدم امتداده ليس بمعتبر علي
المختار بل الاعتبار للمظروف العامل اذ لو قال عبدي حر يوم ركب فلان كان اليوم عبارة عن مطلق الوقت وان
لم يكن الركوب فعلا غير ممتد ولو قال امرك بيدك يوم يقدم فلان كان اليوم عبارة عن بياض النهار وان كان القدوم
فعلا غير ممتد فعلم ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو المظروف العامل لا المضاف اليه فلا جرم يراد بالاضافة النسبة
لا الاضافة الاصطلاحية ثم المظروف في مسئلة الحرية وهو غير ممتد فيكون اليوم عبارة عن مطلق الوقت وهو
يعم الليل والنهار قلت يمكن ان يحمل كلام الشيخ علي الحقيقة ويكون مختاره ما هو مذهب بعض المشايخ من اعتبار
المضاف اليه فلا حاجة الي التأويل فكان الحنث علي تقدير قدوم فلان ليلا او نهارا بهذا الطريق اي بطريق عموم
المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز كما زعم السائل (وقائل) ان يقول اعتبار الامتداد وعدمه في المظروف العامل
ينتقض بما اذا قال الرجل انت طالق يوم لا اطلقك فانه يراد به بياض النهار مع ان المظروف وهو الطلاق غير
ممتد وبما اذا قال اركبوا اليوم يا بني تميم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت فانه يراد به مطلق الوقت مع ان
المظروف وهو الركوب والحسن مما يمتد (والجواب) بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن المانع ولا يبعد تخالفه
بمعونة القرائن وفي بعض الشروح فالحق ان التقسيم الجامع الضابط علي ما نحن فيه ما قال بعض المحققين وهو ان
المظروف والمضاف اليه اذا كانا ممتدين يراد به بياض النهار رعاية للتناسب كما في قولك امرك بيدك يوم لا اطلقك

قال الاصح

قال الام

فان الامر باليد وعدم التطليق كلاهما ممتدان فكان كلاهما غير ممتدين يراد به مطلق الوقت رعاية للتناسب ايضا كما في
قولك عبده حر يوم يقدم فلان فان الحرية والقدوم كلاهما غير ممتدين واذا كان احدهما ممتدا والاخر غير ممتد يراد به
بياض النهار ترجيحا لجانب الحقيقة وان كان التناسب متعارضا كما في قولك امرك بيدك يوم يقدم فلان فان الامر
باليد ممتد ثم لم يعرف هذا فعقه ضبطا ضبطا غشوا قلت هذا الكلام حسن لكنه يخالف ما قال الجمهور ان المعتبر في الامتداد
وعدمه هو المظروف علي انه منقوض بمثل انت طالق يوم يسافر فلان فانه يراد به مطلق الوقت مع ان احدهما ممتد
وهو السفر ثم لما فرغ عن بيان الحقيقة وحكمها شرع في بيان انواعها فقال ثم الحقيقة اي المعني الحقيقي انواع متعذر
وهو ما لا يمكن الوصول اليه الا بكلفة ومشقة ومهجورة عرفا وعادة وهي ما يترك الناس وان تيسر الوصول اليه ومستعملة
اي غير مهجورة في التفاهم ولا متعذرة وفي القسمين الاولين يصار الي المجاز بالاتفاق لصيرورة ملتبسة بالاتفاق
اذ لم يبق الحقيقة لان هذه الحقيقة لا تترك الا المجاز اذا الكلام عند الاطلاق لا ينصرف اليها لتعذر الوصول اليها و
لهجرانها في العادة فيصار الي المجاز صونا عن الالغاء لكلام العاقل البالغ نظير الحقيقة المتعذرة ما اصل وقت حلفه كذا
بكذا او نظير المتعذرة في هذه المسئلة وهي ما اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة او من هذه القدر لا ينصرف يمينه الي الحقيقة
وهو الاكل من عينهما اي عين الشجرة وعين القدر وانما ينصرف الي المجاز وهو اكل الثمرة الشجرة وما يطبخ في القدر من الطعام
لان الحقيقة اي المعني الحقيقي في المسئلتين وهو الاكل من الشجرة والقدر متعذرة لا تتيسر الا بكلفة ومشقة
فتعين المجاز اي المعني المجازي وهو اكل الثمرة والاكل ما يطبخ في القدر وهذا لان الظاهر ان المتكلم انما امتنع بالحلف عما يتأتي
فعله بلا تكلف فيصار الي المجاز فيهما اي الي اكل الثمرة والاكل ما يطبخ في القدر وقالوا اذا كانت الشجرة ماكولة كقصب
السكر فيمينه علي عينها وان لم يوكل فعلي ثمرها وان لم يكن لها ثمرة كالخلاف فعلي ثمنها وانما تعذرت الحقيقة فيهما لان
من للتبعيض وحينئذ لا يوكل بعض الشجرة او بعض القدر ولا شك ان اكل بعضها متعذر (وقائل) ان يقول لم لا
يكون من لابتداء الغاية علي ان قوله لا يأكل من هذه القدر لا يستقيم فيه الا الابتداء فلا يكون حقيقة هذا الكلام الا الاكل
من عين الشجرة وعين القدر بل يكون حقيقة اكل ما فيهما منهما وذلك ليس بمتعذر كذا ذكر الشارح (د) بان الحقيقة
فيهما متعذرة سواء كانت من للتبعيض او للابتداء اما اذا كانت للتبعيض فلما مر واما اذا كانت للابتداء فلانه
لا يصير حقيقة الكلام عدم الابتداء الا كلام من الشجرة والقدر وهذا الجزء متعذر لان الماكول علي هذا التقدير اما ان يكون

عين الشجرة و القدر او الثمرة وما يحل في القدر فان كان عين الشجرة والقدر فظاهر ان ذلك متعذر كالغ صورة
التبعيض وان كان الثمرة وما يحل في القدر فكذلك لان ابتداء الاكل بثمرة الشجرة انما يكون بان يأكل ثمرتها الحال فيها
بعينه بان يقطع مشتغلة عليها وما يحل وكذا ابتداء الاكل ما يحل في القدر انما يكون بأكله بعينه وظاهر ان ذلك متعذر
ايضا لان مسئلة القدر محمولة فيما اذا لم تكن ملائية على ما عرف فترك حقيقة الكلام فيهما بدلالة محل واريد المجاز وهو
اكل الثمرة المقطوعة منها واكل ما يطبخ في القدر فافهم والنظر بعين الانصاف قيل ما الاتصال بين الشجرة
وثمرتها بين القدر وما يطبخ فيها من الطعام قلنا الاتصال بينهما ذكر السبب و ارادة المسبب اذ الشجرة سبب
للثمرة والقدر سبب لما يطبخ فيها من الطعام قيل لم لا يكون الاتصال بينهما ذكر المحل وارادة الحال كما هو الظاهر
لان شرط المجاز ان يكون الاتصال فيه متحققا حقيقة وقت التجوز اذ لو كان متحققا مجازا يلزم المجاز في جهة المجاز وذا
ممتنع لانه يستلزم كون العلة المعدومة مؤثرة في الحكم فذكر المحل وارادة الحال انما يصح اذا كان الحال حالا
وقت التجوز والثمرة بهذا الاعتبار ليست للثمرة المقطوعة منها لا الحالة فيها لان اكل الثمرة الحالة فيها متعذرة
فلو حملت عليه يلزم العدول عن الحقيقة المتعذرة الى المجاز المتعذرة ولا المطلقة سواء كانت حالة او مقطوعة
لان حالة الحلول داخلة في المطلق فيلزم فيه ما لزم في ذلك فاذا ثبت انها مغايرة عن الحقيقة تعين انها وان
نعم ان المقطوعة عنها ليست بحالة فيها حقيقة بل هي حالة مجازا بل باعتبار ما كان فلو اعتبر اتصال الحلول بينهما
لزم المجاز في جهة المجاز فلا بد ان يعتبر اتصال السببية فاحفظ فانه احسن بديع قيل لم لم يحمل المسئلتان على
حذف المضاف دفعا للتعذر وحذرا عن الغاء الكلام ايجاز بثمرة هذه الشجرة ومن طعام هذا القدر اي من طعام يطبخ في
هذا القدر كما في حمل في قوله تعالى واسئل القرية قلنا الكلام اذا دار بين الحذف والمجاز فالمجاز اهون من الحذف
ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يحمل قوله تعالى واسئل القرية على المجاز ايضا دون الحذف على طريق ذكر المحل وارادة الحال
وقد اتفقوا على حمله على الحذف دون المجاز فان قيل لا نسلم ان الحقيقة في المسئلتين متعذرة لان الحلوف عليه عدم
الاكل الشجرة وعدم الاكل القدر وعدم الاكل ليس بمتعذر وانما المتعذر هو الاكل قيل اليمين اذا دخلت في النفي
كانت للمنع بمدخول النفي فوجب ان يصير المحلوف عليه ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا
باليمين بل ممنوعا بالحس الطبع والكف عن اكل الشجرة والقدر بالحس والطبع لا بسبب اليمين فيعتبر التعذر وعدم
في الاثبات

وجه ان الملحوظ عين الشجرة والقدر

في الاثبات دون النفي ليحصل كف النفس بسبب اليمين كذا قيل وفيه تأمل ان يقول فعلى هذا لا يكون ترك الحقيقة في
هذه المسئلة للتعذر بل للتحصيل كف النفس بسبب اليمين فتأمل النفي في اليمين ما ول بالمثبت مع الشرط والجزاء
بمعنى قوله لا يأكل من هذه الشجرة ان اكلت من هذه الشجرة فعلى هذا وللقائل ان يقول فعلى هذا يكون المسئلة من باب المجاز المتعذر
دون الحقيقة المتعذرة فالاولى ان يقال ان التسمية السوالب بحسب تسمية موجباتها لان الموجبة اصل والسالبة
عارضة فلا يعتبر بها ولا يدخل تحت القواعد فكل ما كان ايجابه يسمى بالاسم باعتبار يسمى سلبه بذلك الاسم ايضا وان
لم يوجد ذلك الاعتبار في السلب على ما بيناه في شرح الحسامي فكل ما كان ايجابه يسمى حقيقة متعذرة او مهجورة او مستعملة
كان سلبه ايضا يسمى بذلك الاسم وان لم يوجد فيه معنى التعذر والهجران والاستعمال ولا شك ان حقيقة موجب
هاتين المسئلتين متعذرة لوجود معنى التعذر فيه فيسمى منفيا ايضا حقيقة متعذرة وان لم يوجد فيه معنى التعذر كتسمية
السالبة باسم الموجبة ومثله يتاتي في مسئلة وضع القدم فان حقيقة موجبها مهجورة لوجود معنى الهجران فيسمى منفيها
ايضا حقيقة مهجورة وان لم يوجد فيه معنى الهجران وعلى هذا فقس وعلى هذا انما وبنا على ان الحقيقة اذا كانت
متعذرة يصار الى المجاز بالاتفاق قلنا اذا حلف لا يشرب من هذا البير ينصرف ذلك الى ما حلف الى الاغتراف
مع ان حقيقة الكرع لان من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء الشرب من البير وذلك في الكرع لا غير لكنه متعذر
لان المسئلة محمولة فيما اذا لم يكن البير ملاى فتصير الى المجاز وهو الاغتراف وهو ان يشرب بالمراحة بيده بكف
دست او يشرب بالاناء حتى لو فرضنا ان الحالف لو كرع اي شرب الماء بالفم من موضعه من غير ان يشرب بكفيه
ولا بالاناء بان يضع فيه بنوع تكلف بان دخل في البير ونكس راسه ووضع فمه على الماء فشرب منه لا يحنث بالاتفاق
لان الحقيقة المتعذرة لا يبتني عليها الحكم وان وجد في الخارج وقيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم يبق
متعذرة فكان اعتبارها اولى قيل لما تحقق الاختلاف في الحنث فكيف يستقيم قوله لا يحنث بالاتفاق قيل
المراد بالاتفاق اتفاق ابي حنيفة وصاحبيه وللقائل ان يقول عدم الحنث يترتب على الكرع لا على فرض الكرع فكان
الاولى ان يقول حتى لو كرع بنوع تكلف لا يحنث واجيب بان فرض الكرع كما يجي الكرع فكانه قال حتى لو كرع لا يحنث
وانما ذكر بلفظ الفرض استبعاد الوقوع هذه الصورة وانما حملنا المسئلة فيما اذا لم يكن البير ملاى لانها اذا كانت ملاى
فيمينه يقع على الكرع عند ابي حنيفة رح وعندهما على الاغتراف مثل قوله لا اشرب من هذه الفرات او من هذا الحوض نظير الحقيقة المهجورة

حاصل وقت حلفه بهذا او في هذه المسئلة وهي ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان اراد ة وضع القدم وهي الحقيقة مهجورة
عادة بحيث الى حيث العادة لان الناس ما تعارفوا منه الا الامتناع عن وضع القدم بل عن الدخول وهو المجاز المتعارف فيحنث
كيفما دخل راكبا او منتعلا او حافيا قيل وضع القدم حقيقة مستعملة فكيف اورده من امثلة المهجورة قلنا هو
مهجورة بالنظر الى احد جزئيه وهو وضع القدم الذي يحصل بلا دخول لا مطلق وضع القدم فانه غير مهجورة وفي قولنا ارادة وضع
القدم اشارة اليه ان المعتبرة في الحقيقة والمجاز هي الارادة لا في الفعل وعلى هذا اي بناء على ان الحقيقة اذا كانت مهجورة صير الى
المجاز بالاتفاق نقول على هذا متعلق بمحذوف اي و بناء على هذا او هو بمعنى مبني وقع صفة مصدر محذوف اي قلنا قولا
مبنيا على هذا او على هذا اخص سائر المواضع قلنا التوكيل بالخصومة اي بالمنازعة بان قال رجل لاخر وكلتك بالخصومة
او انت وكيلي بالخصومة او خاصم لي في هذه الدعوى ينصرف الى مطلق جواب الخصم مجازا كانه قال وكلتك بالجواب
في بيع للوكيل ان يجيب بنعم استحسانا كما يسعه ان يجيب بلا فلو اقر عليه او كله يجوز اقراره كما يجوز انكاره
وهو قول علمائنا الثلثة لان التوكيل بالخصومة مهجورة شرعا حقيقة لقوله تعالى ولا تنازعوا وعادة فكان المهجورة
شرعا بمنزلة المهجور عادة لان الظاهر من حال المسلم ان يجتنب عما هو مهجورة شرعا لديانته وعقله ولا يأتيه بنفسه ولا
يامر به غيره فصار كانه مهجور عادة وطبعا فاذا صار بمنزلة المهجور عادة وطبعا وجب حمله على مطلق الجواب
اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب للجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الجواب تارة يكون
بنعم وهو الاقرار وتارة يكون بلا وهو الانكار والخصومة لا يكون الا للجواب بلا فيكون الخصومة جزء والجواب كالكل
الاقرار والانكار واذا حمل على مطلق الجواب يدخل فيه عموم الاقرار والانكار فيتناولهما الامر باطلاقه باعتبار
عموم المجاز فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح لكن الجواب المعتبرة هو الجواب في مجلس القضاء فيتقيد به فلو اقر في غير
مجلس القضاء لا يجوز قيل ان يقول ان ذكر الجزء وارادة الكل انما يجوز اذا كان الجزء يستلزم الكل كا
لرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز
وههنا كذلك لان الجواب يوجد بدون الخصومة فلا يكون كالرقبة والرأس بل يكون كاليد للانسان على ان الجواب مطلق
لا عام والخصومة مقيد لا جزء والمطلق جزء المقيد فيكون من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء لا عكسه قلنا لا نسلم ان
يراد بالجزء الجزئي وبالكل الكلي فيكون من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء لان الجزء الكلي جزئي على ما عرف وذكر الكل وارادة
الجزء

الجزء معدود او يقال الانكار جزء الجواب من وجه وذلك لان الجواب عام معنوي لانه اسم للكلام المستدعي لكلام الخصم مطابقا
يتناول الاقرار والانكار بمعناه كالشيء يتناول السواد والبياض وسائر المتفاوتات بمعنى الوجود فكان ذكر
الانكار وارادة الجواب من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل من هذا الوجه فان قيل الحمل على مطلق الجواب يستلزم التوكيل
بنفس الخصومة ايضا وهو مهجور شرعا كما مر قيل لم من المحظورات الضمنية نعم يمكن شرب الخمر او اكل الحرام
لتقوية البدن او نحوه لا لكونه مسكرا فانه حرام مع ان ارتكاب المهجور الشرعي صحيح في الضمني فيعتبر اعتبار الضمني
وعدم اعتباره قيل ان تقوية البدن انما يجوز بامر مشروع وشرب الخمر واكل الحرام غير مشروع فلا يجوز التقوية به
على انا لا نسلم ان التقوية يحصل بشرب الخمر واكل الحرام كيف وقد قال عليه الصلوة والسلام لا شفاء في الحرام
التوكيل بالخصومة لما كان مهجورا شرعا كان نفس يحتمل بعلاقتين احدهما ما ذكرتم من ذكر الخصومة وارادة الجواب والثاني
ان يراد الخصومة بالحق اي الانكار بالحق لكن الثاني اقرب الى الحقيقة وقد عرف ان من ابتلي ببليتين يختار اهونهما
فلم لا يختار الاول قيل الوكيل لا يعرف الحق فكيف يخاصم بالحق وينكر الباطل لذا قيل لكن الموكل
يعلم الحق قطعا اذ لا يخفى على احد من الخصمين حاله وحال خصمه فينبغي له ان يخبر الوكيل الحقيقة والا فكيف يقرر عليه
عندنا فالجواب الصحيح ان يقال

فان قيل الواجب عند تعذر العمل بالحقيقة العدول الى اقرب المجازات الى الحقيقة والمدافعة
والبحث اقرب من الجواب فينبغي ان يحمل الخصومة على المدافعة او على البحث قيل المدافعة على الخصومة وكذا البحث
اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب لذا قيل لان
التوكيل بالتفحص عن حقيقة الحال ليس عين الجواب اذ لا تعرض فيه للجواب ولا لعدمه ولا للعمل بموجبها بل لو حمل
على زعم التفحص لكان المعنى وكلتك بالتفحص عن حقيقة دعوى المدعي اهي حق او باطلة لتخبرني عن حاله ولا يلزم
منه ان يكون للوكيل حق الاقرار والانكار فلذا قيل لا نسلم ان مطلق الخصومة مهجورة شرعا بل اذا كان لا بطال الحق
المحرم اما اذا كان لاحياء حقه كانت امرا مباحا وههنا كذلك لان الظاهر من حال المسلم التقي ذلك فينبغي ان يجري
التوكيل بالخصومة على حقيقته ولا يصار الى المجاز قيل ظاهر الحال انما يعتبر اذا لم يكن معارضا بمثله وههنا معارض

قيل الاعتبار في امثاله ما ثبت قصدا فاما ما ثبت ضمنا فليس بمعتبر اذ الشيء قد يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وذا من هذا القبيل

بمنزلة الاين كما يقتضي ظاهر حال المدعى عليه لكونه مدعيا يقتضي ظاهر حال المدعي لكونه كذلك كذا قيل وفيه نظر لانه يجب هذا اذا
كان الوكيل عالما بكون الموكل محقا فينبغي ان يحمل الخصومة على حقيقتها ولذا اذا كان الخصم كافرا لعدم التعارض ولو
المهجور شرعا ولو كان بمنزلة المهجور عادة لوجب ان يحمل قوله لا اشربن اليوم خمرا او لا اسرقن الليلة او لا اترك
الصلوة او لا ازنين ونحوها على المجاز لان كل واحد منها مهجور شرعا فيراد من الخمر الخل الحاصل منه باعتبار ما يؤول اليه او ماء
العنب وفيه الاشتداد باعتبار ما يكون ومن السرقة الطواف بالليل مطلقا ومن ترك الصلوة المكث ومن الزنا الوطي
مطلقا قيل ان اليمين على المهجور الشرعي عند العقد ينعقد لكونه هو الموقوف المحلوف عليه كذا قيل وفيه نظر لان قصد العبد
ليس باقوى من هجران الشرع فلما دل هجران الشرع على الانعقاد ينبغي ان يلغي قصده ولانه لو قصد عقد اليمين على المهجور
الشرعي عند العقد ينعقد لكونه هو الموقوف المحلوف عليه كذا قيل وفيه لان قصد العبد ليس باقوى من هجران الشرع فلما
دل هجران الشرع على عدم الانعقاد ان يلغي قصده ولانه لو قصد عقد اليمين على المهجور الشرعي في قوله لا اكلم هذا الصبي ينبغي
ان ينعقد اليمين عليه وفيه لا يمكن التجوز في هذه المسائل لانها بنون التاكيد وفيه نظر لانه منقوض في لا اشربن
اليوم خمرا فان المؤكد هو الفعل دون المفعول به فلا يحمل المفعول به على المجاز فقيل هذه الافعال تدل على المصادر المتنوع
فعولها لا ازنين يدل على زنا منكر وكذا الباقي والاوصاف المنكرة مقصودة بالحلف لانها هي المعرفة للمحلوف عليه
كالخمر في قوله لا اكلم صبيا يجب تقييد الحلف وان كانت مهجورة شرعا وفيه نظر لانه منقوض في لا اشربن اليوم خمرا ايضا فان
التجوز لو كان لكان في المفعول به دون المصدر فان قيل اذا حلف لا ياكل لحما يحنث باكل لحم الخنزير والآدمي مع ان اكل
لحمهما مهجور شرعا وكذا اذا قال لله علي صوم هذه السنة يتناول الايام المنهية حيث يجب قضاؤها مع ان الصوم فيها مهجور
شرعا فكان ينبغي ان يراد بقوله لحما ما سوى لحم الخنزير والآدمي بطريق الحقيقة وبالظاهر القاهرة وبالسنة ما سوى
الايام المنهية او اكثر السنة لان الاكثر له حكم الكل هذا السؤال مذكور في بعض الشروح بلا جواب وفي بعضها مع جواب لا يشفي
عليلا قيل ان لفظ اللحم يدل على ان مراد الحالف من هذا اليمين ان يحترز عما يستفاد من اللحوميات لان اللحم يستفاد من
الدم فيتناول لحم الخنزير والآدمي لانه صار مقصودا باليمين كما لو قال لا اكل صبيا واما نذر صوم الايام المنهية فغير مهجور
شرعا على الاطلاق لانه نذر بالطاعة والصوم انما لا يصح لمعنى في غيره وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى والاعراض
يتحقق بالصوم فيها لا بالنذر نفسه فصح النذر فيها او يقال المراد مطلق اللحم ومطلق الصوم السنة والمطلق حيث

انه مطلق

انه مطلق غير مهجور شرعا ولحم الآدمي والخنزير وصوم الايام المنهية انما تدخل بطريق الضمن والمعنى في الباب
ما ثبت قصدا اولا ما ثبت ضمنا فليس بمعتبر اذ الشيء قد يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا كما عرف في لا يكلم هذا الصبي
قال الشيخ الامام المتبحر ابو اليسر العتابي ذكر انه لا يحنث باكل لحم الخنزير والآدمي وعليه الفتوى قلنا ان منع الحكم ولو كانت
الحقيقة مستعملة اي غير متعذرة ولا مهجورة في التفاهم كلمة لو هنا بمعنى ان وكذا في كثير من المواضع في كلام المصنف ما سمعت
ان شاء الله تعالى فان لم يكن لها مجاز متعارف اي اغلب واكثر استعمالا في التفاهم عمل بالحقيقة والمجاز لو لاهما
مستعملين على السواء ولو كانت الحقيقة اكثر استعمالا فالحقيقة ايضا العمل بها اولى بلا خلاف لجريانه بلا نية ملتبسة
بلا خلاف لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان لها مجاز متعارف اي اغلب
واكثر استعمالا في التفاهم وانما اورد هنا الاستعمال والتعارف بسبب التفاهم دون التعامل لانها العرف الفعلي لا
يصلح مقيدا او الاعتبار له في هذا الباب عند مشايخ العراق وهو الصحيح فالحقيقة اي فالعمل بها اولى عند ابي حنيفة لان
العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى الخلف عند وجوده الا بدليل وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان الغلبة لا تترجح
بزيادة من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض بخلاف المهجور فانه لا تعارض هناك في الاستعمال فبقيت العبرة
للمجاز وعندهما العمل بعموم المجاز المتعارف اولى والعموم بمعنى العام واضافته الى المجاز كالاضافة في اخلاق ثياب
والتقدير وعندهما العمل بالمجاز العام اولى لان المجاز لما كان اغلب استعمالا كان راجحا والمرجوح في مقابلة الراجح
ساقط فكانت الحقيقة في مقابلته كالمهجور ولذا في الجامع الصغير اي في هذا الدليل اولى مما قيل ان المعقود هو المعنى
والمعنى المجازي ههنا راجح لانها لا تشمل لوجود حكم الحقيقة تحت عمومه فكان اولى لانه عام يتناول الكل صورة المجاز المتعارف
سواء كان متناولا للحقيقة او لا ولفظ الشيخ يومي الى الاول حيث قال وان كان لها مجاز متعارف وعام
الا يقول ان قوله وعندهما العمل بعموم المجاز اولى يدل على ان المجاز المتعارف انما يترجح عندهما اذا كان متناولا للحقيقة.
وهذا بخلاف الدليل الاول وهو اوضح الدليل الثاني ولو كان المجاز المتعارف راجحا عندهما على الاطلاق سواء كان عاما
او لا فالاوجب ان يقول وعندهما العمل بالمجاز المتعارف اولى ليكون مطابقا لقوله وان كان لها مجاز متعارف.
ثم التقييد بعموم المجاز لان المجاز في مسئلتي الحنطة والفرات المذكورتين في المتن عام وان لم يكن عاما فكذا عندهما
باعتبار غلبة الاستعمال فيكون هذا قيدا اتفاقيا وفيه نظر لانه ان المجاز في مسئلتي المستقى عام فان محمدا ذكر في الايمان

بخلاف الدليل الثاني لانه يدل على ان المجاز المتعارف انما يترجح عندهما اذا كان متناولا للحقيقة

الاصل انه لا يحنث عندهما باكل عين الحنطة فلا يتصور القول بعموم المجاز عندهما فان قيل ما ذكر المص هنا هو رواية الجامع الصغير لانه ذكر فيه وعندهما يحنث باكل الخبز ايضا كذا قالوا ويمكن ان يقال العموم ههنا بمعنى العام كما ذكرنا والمراد بالعام الشائع استعماله على استعمال الحقيقة لا العام الذي هو بمعنى الشامل للحقيقة والمجاز فيكون قوله وعندهما العمل بعموم المجاز موافقا لما ذكر في جامع الصغير البرهاني ومطابقا لقوله وان كان لها مجاز متعارف فلا حاجة الى التخيير من المحتملات التي ذكرها الشارحون فافهم فانه حسن بديع مثاله اي مثال المذكور من مثال الحقيقة والمجاز المستعملة والمجاز المتعارف حاصل وقت حلف بكذا وفي هذه المسئلة وهي ما اذا حلف رجلا قائلا لا ياكل من هذه الحنطة ينصرف ذلك الى عينها انه ينصرف الحلف الى اكل الحنطة قضما عنده اي عند ابي حنيفة لان الحقيقة مستعملة لان الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى فيؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل النيء نيا حبا عند الضرورة لكن عينها قليل بالنسبة الى الكل قضما فكانت اولى فيه لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده لانه ليس باكل الحنطة حقيقة فان قيل ان يقول لم لا يكون من للتبعيض فيكون حقيقة هذا الكلام اكل بعض الحنطة كيف ما كان سواء كان عينها او الخبز الحاصل منها كما قال قلنا ان حقيقة هذا الكلام اكل عين الحنطة سواء كان من للابتداء او للتبعيض اما اذا كانت للابتداء فظاهر لانها تقتضي ان يكون ابتداء الاكل من الحنطة وذلك انما يكون باكل العين وكذا اذا كانت للتبعيض لانه يقتضي الكل بعض الحنطة ولبعض الشيء ما يكون متصلا به اتصال قرار وذلك انما يكون باكل عين الحنطة وعندهما وعند ابي يوسف ومحمد ينصرف الحلف الى ما يتضمنه الحنطة من الاجزاء وهو المجاز المتعارف بطريق عموم المجاز فيحنث باكلها اي باكل عين الحنطة قضما وباكل الخبز الحاصل منها لانه المتبادر الى الفهم عرفا اذ المفهوم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة انهم للعامة من اجزاء الحنطة لانهم اجزاء الشعير وعند وكذا ابو ومثل الحنطة الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف في مسئلة السابقة في هذه المسئلة وهي ما لو حلف رجلا قائلا لا يشرب من هذا الفرات فانه ينصرف حلفه الى الشرب من الفرات كرعا عنده اي عند ابي حنيفة وهو ان يضع فاه على الفرات ويشرب منه بلا واسطة وذلك لان ذلك حقيقة كلام لان كلمة من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون الشرب من الفرات وذلك انما يكون في الكرع وهذه الحقيقة مستعملة وان كان قليلا لانها عادة اهل البوادي والقرى فينصرف اللفظ اليه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هل عندكم ماء بات في شن والا كرعنا في الوادي وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد ينصرف حلفه الى المجاز المتعارف

وهو الشرب ما يجاور الفرات كيف ما كان كرعا او اغترافا باليد على طريق عموم المجاز لانه هو المتبادر من هذا الكلام يقال اهل بيت فلان يشربون من الفرات ويراد الشرب ماء بالاطلاق فيحمل الكلام عليه لدلالة العرف لكنه متناول الحقيقة بعمومه فان قيل قد ذكر في الصحاح ان الفرات اسم نهر في الكوفة والنهر اسم للموضع الذي يجري فيه الماء حيث اتفقوا على ان قوله تجري من تحتها الانهار مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وكذا قولهم جرى النهر فاذا كان كذلك كان حقيقة قوله لا يشرب من الفرات متعذرة لا مستعملة سواء كانت كلمة من للابتداء او للتبعيض لانها ان كانت للابتداء يقتضي ابتداء الشرب من ذلك المكان وان كانت للتبعيض يقتضي شرب بعض ذلك المكان وكلا الامرين كلاهما متعذرة فينبغي ان يحمل على المجاز بالاتفاق قلنا معنى انه اسم لمكان يجري فيه الماء لكن الماء المتصل به قريب منه فيأخذ حكمه كذا في بعض الشروح البزدوي فان قيل ان يقول قد تقرر ان مبنى الايمان على العرف عند علمائنا وعلى الحقيقة عند الشافعي فكيف ينصرف اليمين في مسئلة الحنطة والفرات الى الحقيقة عند ابي حنيفة وما هذا الا تناقض والجواب ان نقول ان العرف قرينة صارفة عن الحقيقة فيما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارف قائمة اولا فان كانت قائمة وجب ان يعمل بالمجاز بالاتفاق وان لم يكن قائمة وجب ان يعمل بالحقيقة بالاتفاق فاموضع الخلاف ويمكن ان يجاب بان المراد من قولهم ان مبنى الايمان على العرف المستعمل بالتفاهم وفيما بين المتكلمين الحقيقة والمجاز كلاهما مستعملا بالتفاهم لكن المجاز اغلب والكثرة لا في التفاهم وكثرة الاستعمال للمجاز ليس بقرينة صارفة عن الحقيقة عنده اي عند ابي حنيفة رح لما مر ان العلة لا يترجح بزيادة من جنسها فتبقى اليمين على الحقيقة وعندهما هي قرينة صارفة عن الحقيقة لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط فالترجيح والاختيار انما ثبت وههنا مزيد بحث ذكرته في شرح المنار طويت بها حذرا عن التطويل فان قيل ينتقض مذهب ابي حنيفة رح اذا حلف لا ياكل البيض حيث يقع يمينه على البيض من الطير اعتبارا للعرف مع ان الحقيقة هو مطلق البيض مستعملة لان بيض السمك بيض ويؤكل وبما اذا حلف لا ياكل الشواء حيث يقع على اللحم المشوي لانه هو المتبادر الى الفهم دون الباذنجان والجزر مع ان الحقيقة وهو مطلق المشوي مستعملة لان غير اللحم يشوى ايضا ويؤكل وبما اذا حلف لا ياكل راسا حيث يقع يمينه على ما يباع في مصره من رأس الغنم والبقر عند ابي حنيفة لانه هو المتعارف حتى لا يحنث باكل رأس العصفور مع ان الحقيقة وهو مطلق الرأس مستعملة لان رأس العصفور ايضا يؤكل وبما اذا حلف لا يطبخ او لا يصيح او لا ينزع او لا يبيع حيث

يقع يمينه على العبادة المعلومة وامساك ساعة عن النهار مع النية وايتاء جزء من المال وزيارة بيت الله لانه هو المتعارف
في الشرع مع ان حقائقها اللغوية وهي الدعاء ومطلق الامساك والطهارة والقصد مستعملة قيل العمل بالحقيقة
المستعملة انما كان اولى عند ابي حنيفة اذا كانت مستعملة بالتفاهم لا بالتعامل على ما بينا والحقيقة في هذه المسئلة مستعملة
في التعامل مهجورة في التفاهم اذ لا يفهم من اطلاق البطيخ والشواء الا اللحم ولا يفهم من اطلاق الرأس في زمان ابي حنيفة الا
رأس الغنم والبقر ولا يفهم من اطلاق الصلوة والصوم والزكوة والحج في الشرع الا العبادات المعلومة بخلاف الحقيقة
في مسئلة الحنطة والفرات فانها مستعملة في التعامل والتفاهم جميعا لكن المجاز اكثر استعمالا في التفاهم والتعامل
قيل يشكل اصل ابي حنيفة بما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فان قوله كقولهما على ما روي عنه فاحتاج الى الفرق قلنا
المسئلة مروية بروايتين قال بعضهم ان قوله مثل قولهما وقال بعضهم لا بل انه يمنع فان قيل يشكل اصل ابي حنيفة
فيما اذا حلف لا يشرب من ماء الفرات فان قوله كقولهما باتفاق الروايات فاحتاج الى الفرق قلنا الفرق بينهما انه عقد
يمينه في قوله لا يشرب من الفرات على المحل وهو الفرات واراد الحال فيكون الفرات مجازا عن الماء الحال فيه حقيقة لا عن ماء
مطلق سواء كان حالا فيه حقيقة او حكما باعتبار ما كان لان العلاقة المجوزة لجهة المجاز لما كان هو الحلول فلا بد من ان
يكون ذلك متحققا وقت التجوز حقيقة لما بينا من قبل فلو كان مجازا عن ماء مطلقا لزم المجاز في جهة المجاز فيكون معنى
قوله لا يشرب من الفرات الماء لا يبتدأ الا من شرب الماء الحال فيه او لا يشرب بعض الماء الحال فيه على حسب معنى كلمة من فاذا
شرب بالاغتراف او بالانية لا يحنث عنده لانه لم يبتدأ الشرب الماء الحال فيه او لم يشرب الماء الحال فيه او لم يشرب
بعض الماء الحال فيه بخلاف ما اذا قال لا يشرب من ماء الفرات فانه عقد يمينه على الماء المنسوب الى الفرات مطلق
والنسبة لا ينقطع بالاغتراف والاواني فيحنث كيف ما كان فتأمل ثم المجاز عند ابي حنيفة خلف عن الحقيقة في حق
اللفظ اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بدليل انه لا يثبت الا عند فوات الحقيقة وتعذر
العمل بها وفي انه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل كالابن لا يتصور بدون
الاب وفي ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي ان
الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا
وانما الخلاف في جهة الخلفية فعنده خلف عن الحقيقة في حق اللفظ اي في حق التلفظ والتكلم دون الحكم بل هو فرع في حق التكلم

الحكم

اصل

اصل فان التكلم بقولك هذا اسد مثلا للشجاع خلف عن التكلم بقولك هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية
الى الحكم وهو الشجاعة ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة وهو الاسدية بناء على صحة
التكلم قيل كيف يستعار هذا الاسد عن هذا الاسد وهما عبارة واحدة قلنا لا يبعد ان يختلف الشيء باختلاف صفة
السامع وحكي الا ترى ان العصير حلال فاذا تخمر صار حراما ثم اذا تخلل بعد ذلك صار حلالا فتغير الاسماء والاحكام باعتبار تغير
الصفات فكذلك ههنا هذا الاسد في الموضوع له حقيقة وعين هذا اللفظ عند الاستعمال في المستعار مجاز بسبب اختلاف في
محله هذا هو المراد من خلفية المجاز في التكلم عنده وليس المراد ان قولك هذا الاسد للشجاع خلف عن التكلم بقولك هذا شجاع
كما زعم البعض لان المجاز لا يكون الا خلفا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز كما علم وحقيقة الثابت في محل
المجاز فلا ولو كان اللفظ الاسد خلفا عن الشجاع لكان هذا ابني خلفا عن هذا وضلالة ثم الخلاف في قوله هذا ابني للاكبر
سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه
فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلاف كما سنبينه وعندهما المجاز خلف
عن الحقيقة في حق الحكم فقولك هذا اسد للشجاع خلف في اثبات الشجاعة عن قولك هذا اسد للهيكل في اثبات الاسدية هذا هو
المراد من خلفية المجاز عن حكم الحقيقة عندهما وليس المراد ان الشجاعة من الشجاع خلف عن الاسدية للهيكل عندهما كما زعم
بعضهم لما تقرر ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ اتفاقا هذا ما اختاره المحققون في تفسير الخلفية على القولين ثم انهم
لما اتفقوا في انه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل قال ابو حنيفة لما صار المجاز خلفا عن الحقيقة في حق التكلم اشترط
صحتها في حق التكلم من حيث اللغة لا في حق الحكم فيجوز ان يصير اللفظ مجازا اذا صح التكلم وان استحال حكم الحقيقة واما لو كان
التكلم غير صحيح لغة لا يصير مجازا وقالا لما صار الخلافية في حق الحكم اشترط تصور حكم الحقيقة للمصير الى المجاز حتى لا يجوز المصير
الى المجاز اذا استحال حكم الحقيقة والى هذا اشار بقوله حتى لو كانت الحقيقة اي المعنى الحقيقي ممكنة في نفسها اي متصورة
محتملة الا انه امتنع العمل بها لمانع يصار الى المجاز والا اي وان لم يكن الحقيقة ممكنة صار الكلام لغوا
لان الشرط لثبوت الخلف امكان الاصل ونحوهم وعند ابي حنيفة يصار الى المجاز وان لم يكن الحقيقة اي المعنى
الحقيقي ممكنا في نفسها لانه لفظ صحيح لكن لا يمكن اجراؤه على الحقيقة فيصار الى المجاز احترازا عن الغاء كلام العاقل البالغ
لما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية فيما هو المقصود اولى من اعتباره في غيره وقد ان الحقيقة والمجاز

من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في حق اللفظ اولى لانه يصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره
وجعله مجازا يصير خلفا فيما لا يجري فيه الحقيقة والمجاز لانهما لا يجريان في المعاني وذلك لان المعاني لا يقبل النقل من
محل الى محل اما اللفظ فيجوز ان يستعار من موضع الى موضع لان ذلك يثبت بالاصطلاح اما المعاني فحظها يعني لا تختلف
الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الرجل الشجاع باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا
ان الخلفية في التكلم لا غير قال ان يقول لو كان التكلم بالمجاز خلفا عن التكلم بالحقيقة لكان يجب ان لا يجوز التكلم
التكلم بالمجاز مع امكان التكلم بالحقيقة لان الخلف لا يثبت الا عند تعذر الاصل وهذا مما لا نزاع فيه مثال الاختلاف
الاختلاف واذا قال رجل لعبده وهو اكبر سنا منه او لا وقال ان العبد اكبر سنا ابا عمر امن المولى هذا ابني فمعلول
قال لا يصار الى المجاز وهو الحرية عندهما حتى لا يعتق العبد لاستحالة الحقيقة اي لاستحالة اثبات حكم الحقيقة
وهو الذي يبنى عليه الخلفية عندهما وذلك لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان
يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين وشرط المجاز امكان الحقيقة وهو ثبوت البنوة منه ممكن لجواز ان يكون مخلوقا
من مائه بالزنا او بالوطء بشبهة لكنه امتنع ثبوته مع الامكان لثبوت النسب المشتهر منه النسب فجاز ان يخلفه
المجاز وهو الحرية وعنده اي ابي حنيفة يصار الى المجاز وهو الحرية لامكان التكلم بالحقيقة وهو الذي يبنى عليها الخلفية
عنده حتى يعتق العبد لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في حق التكلم يحتاج الى صحة التكلم سواء كان صالحا لحكم الايجاب
ام لا وههنا التكلم صحيح لانه كلام تام مركب من مبتدأ وخبر موضوع لاثبات المعنى بصيغة الا انه تعذر العمل بالحقيقة
ههنا ولم يجاز مستعملا وهو العتق من حيث ملكه لانه لازم البنوة اذ البنوة في المملوك مستلزم للحرية فصار
مستعارا له بقرينة صونا لكلام العاقل البالغ عن الالغاء كما اذا قال للاصغر ابنا منه سنا وهو مشهور النسب
من غيره قيل يشكل مذهبه بقوله لعبده هذه بنتي او لامته هذا ابني فانه يلغو لامتناع الحقيقة ولا يصار الى
المجاز وهو العتق مع صحة التكلم بالحقيقة قيل ان قوله هذه بنتي اقرار بما هو سبب الحرية وحكم ثبوت الحرية
بجهة البنتية والعتق يحل لذلك كما في الكشف وفيه نظر لان هذا الجواب لا يطابق السؤال ولاحسن جانبه
اصلا لان قوله هذا ابني كلام تام مفيد للمعنى بنفسه الا انه امتنع العمل بهما بالحقيقة فينبغي ان يصار الى المجاز صيانة
للكلام العاقل البالغ عن الغاء بعين ما ذكر في قوله هذا ابني للاكبر سنا منه وقيل الاصل ان المشار اليه اذا لم يكن

ما الحي

من جنس المبيع فالعبرة للتسمية كما اذا باع فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج فالبيع باطل والذكور والاناث من بني ادم
جنسان مختلفان فاذا لم يكن المشار اليه من جنس المبيع تعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيحه في المعدوم فلا يمكن
ان يجعل البنت مجازا عن الابن كذا في الحواشي البزدوي ويمكن ان يقال بعون الله تعالى وحسن توفيقه لا نسلم
ان التكلم بالحقيقة صحيح لانه من اشتراط صحته ان لا يكون معناه الحقيقي محالا لذاته بل يكون مما يمكن ان يراد
هو بذلك الكلام في الجملة لكنه انما يصير محلا للارادة بعارض وذلك لان الكلام الصحيح ما يصح التكلم بمعناه الحقيقي
بالنسبة الى قائل ما والا يكون كذبا او لغوا صريحا وهذا بناء محض صحا وما علينا قبح الهذيان والكذب المحض
ولا شك ان كون العبد انثى وكون الامة ابنا محال لذاته اذ لا يمكن ان يكون صحيحا بمعناه الحقيقي لا بالنظر
الى هذا القائل ولا بالنظر الى قائل آخر لان كل قائل يتكلم به يكون كذبا صريحا او لغوا محضا فلا يبنى عليه المجاز كما اذا
قال لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق فان معناه الحقيقي محال لذاته لان اعتاق المعدوم
والاعتاق من المعدوم محال لذاته اذ لا يمكن ان يكون صحيحا بمعناه الحقيقي بالنسبة الى قائل ما فيكون لغوا
محضا وكذبا صريحا فلا يبنى عليه المجاز بخلاف قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فان معناه الحقيقي ليس محالا لذاته
لان هذا الكلام صحيح بمعناه الحقيقي بان يقول من هو اكبر سنا من العبد وان لم يكن صحيحا بالنسبة الى هذا القائل
فيكون امتناعه بعارض كون القائل اصغر سنا منه فيصح ابتناء المجاز عليه قيل ان قوله لعبده هذا ابنتي او لامته
هذا ابني ايضا ليس محالا لذاته لانه يصح بمعناه الحقيقي في الجملة نظرا الى استعماله بعينه في محل آخر بان كان المشار اليه
جاريته او عبده الصحيح محله مع هذا ابني للاكبر سنا منه في الجملة بالنظر الى قائل آخر قلنا ان قوله لعبده هذه ابنتي
او لامته هذا ابني اذا استعمل في محل آخر بان كان المشار اليه جاريته او عبدا يكون ذلك كلاما آخر لا هذا فيبقى هذا
على الاستحالة كما كان بخلاف قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فانه اذا استعمله قائل آخر بان قال من هو اكبر سنا
من العبد يكون ذلك عين هذا الكلام فلا يكون هذا الكلام محالا لذاته وذلك لان الكلام لا يختلف باختلاف المتكلم
لان المتكلم خارج عن الكلام اما باختلاف المشار اليه فيختلف لانه داخل في الكلام وذلك لان اسم الاشارة وان كان
عاما بالوضع لكنه جزئي بالاستعمال فاذا استعمل في محل صار المشار اليه جزئيا حقيقيا نعم اذا استعمل في محل آخر صار ما صدق
عليه اسم الاشارة جزئيا آخر فلا يكون هذا الكلام عين ذلك الكلام بل يكون كلاما آخر فيبقى هذا على الاستحالة كما كان

فالمنظر لعين الانصاف كيف تم الكلام وبلغ منتهى المرام وبهذا الجواب اندفع كثير من الشبهات التي ترد نقضا على الى صحوه
فان قيل ما الفرق بين قولنا اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق وبين قوله حررتك قبل ان تخلق او قبل ان
اخلق في ان العتق يثبت في المسئلة الثانية دون الاولى مع ان معنى الحقيقي محال لذاته في كلتا المسئلتين قلت الفرق
بينهما ان الاعتاق من قبيل الانشاءات لانه عبارة عن اثبات القوة الشرعية على ما هو التحقيقه والتحرير من قبيل الاسقاطات
لانه عبارة عن ازالة الملك ولا يشترط للسلب وجود الموضوع فلا يشترط للتحرير وجود المحرر والمحرر قبل الخلق فيثبت
العتق في الثانية دون الاولى فان قيل ازالة الملك يستلزم ثبوت الملك وهو قبل الخلق محال فكون ما التحرير الذي هو
عبارة عن ازالة الملك كان كذلك فكيف يثبت مطلقا قلت معنى التحرير ازالة الملك وازالة الملك يستلزم ثبوت
الملك فكان استلزام التحرير الملك ضمنيا والضمنيات لا تعتبر والله اعلم بالصواب فان قيل يشكل مذهبهما بقولهم هذا اسد
للشجاع فان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على انه استعارة صحيحة مع انه لا يتصور الاسدية بحقيقتها في الرجل الشجاع فالشرط
امكان المعنى الحقيقي في محل المجاز انما كان المجاز خلاف اهل اللغة قيل انهما اشترطا امكان المعنى الحقيقي في محل المجاز
اذا كان المجاز في المركب دون المفرد والمجازية في قوله هذا اسد في المفرد وهو لفظ الاسد بخلاف هذا ابني في مسئلتنا فان المجاز
فيه في المركب فتدبر كذا في السغناقي شرح البزدوي وقيل ان يقول ان قوله هذا ابني وهذا اسد كل واحد منهما جملة اسمية
فالفرق بين ان يكون المجاز في هذا اسد في المفرد وفي قوله هذا ابني في المركب والجواب بان قوله ابني اسم مشتق لان معناه
مولود مني والخبر اذا كان مشتقا كان الاستعارة في الاسناد لا في المفرد بخلاف قوله اسد فانه اسم جنس والخبر اذا
كان اسم جنس كانت الاستعارة في المفرد لا في الاسناد فافترقا كذا قيل والصواب ان يقال في الجواب عنه
ان المجاز لا يتحقق الا بالاتصال والاتصال في هذا اسد لا يتعلق بالتركيب بل يتعلق بالمفرد وهو لفظ
الاسد لان نفس الاسدية يستلزم الشجاعة فيكون المجاز في لفظ الاسد بخلاف الاتصال في قوله هذا ابني فانه
يتعلق بالتركيب الاضافي لا بالمفرد لان نفس البنوة لا يستلزم ذلك الحرية بل البنوة المضافة الى المالك يستلزم
ذلك الا ترى انك لو قلت لعبده هذا ابن بدون الاضافة لا يعتق فعلم ان المجاز في هذا اسد في لفظ الاسد وفي هذا
ابني في الاضافة لا في لفظ الابن فاعرف فانه حسن بديع وقيل في الجواب عن اصل السؤال ان الاسدية بحقيقتها
يتصور في الرجل الشجاع بالكرامة او بالمسخ في نفس الامر ومثل هذا الامكان في الحقيقة يكفي للمصير الى المجاز ولهذا الكلام
الى المجاز

الى المجاز في صورة النكاح بلفظ البيع والهبة مع ان الحقيقة وهو تمليك الحرة بالبيع والهبة محال باعتبار ان تمليك
الحرة بالبيع والهبة ممكن في الجملة بان ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت فصارت مملوكة وبهذا القدر يصح
الامكان في الاصل لكان للمصير الى الخلف وكذا المصار الى الخلف وهو الكفارة في مسئلة مس السماء والصعود
اليها وتحويل الحجر ذهبا لان ذلك ممكن كرامة فلم يبطل قولهما بهذا النقض وقيل في الجواب ان قوله هذا اسد ليس
باستعارة بل تشبيه بغير آلة التشبيه لما عرف في علم البيان ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا لان الاستعارة عند
علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في شيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى وخبر المبتدا لا بد له من
مبتدا لفظا او تقديرا ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يتاتى على اصطلاح علماء البيان لا على اصطلاح الفقهاء
واهل اللغة فان المجاز والاستعارة عندهم مترادفان على ما سنذكره على ان قوله ابني في مسئلتنا ايضا خبر فينبغي
ان لا يكون قوله هذا استعارة بل يكون تشبيها بخلاف آلة التشبيه وفي التشبيه لا يعتق العبد بالاتفاق سواء كان
اكبر سنا من المولى او اصغر سنا منه والجواب عن هذا بان ما ذكرنا من قوله هذا اسد ليس استعارة بل تشبيه بحذف
آلته بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس التي هي استعارة
اصلية اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عندهم بالاتفاق وتسمى استعارة تبعية كما يقال
الحال ناطقة اي دالة استعيرت الناطقة للدلالة وههنا خبر المبتدا وهو ابني مشتق فلم يجوز فيه الاستعارة
باتفاقهم بخلاف هذا اسد فان خبره اسم جنس فلا يجوز فيه الاستعارة وعلى هذا اي بناء على الاصل المذكور وهو ان
الخلفية في التكلم عنده وفي الحكم عندهما يخرج من التخريج اي يستخرج فقوله على هذا متعلق بمحذوف اي وبناء على هذا
وهو يخرج ابني وقع صفة مصدر محذوف اي ويخرج تخريجا مبنيا على هذا الحكم في قوله اي في قول الرجل له على الف او على
هذا الجدار وقوله عبدي هذا او حماري حر فان حقيقة الكلام لزوم الالف على احدهما وحرية احدهما بلا تعيين وهو غير
ممكنة في نفسها لان احدهما وهو الجدار والحمار ليس بمحل لزوم الالف وثبوت الحرية فعندهما يصير الكلام لغوا كما في
المسئلة السابقة لانه لم ينعقد في محل الحقيقة فلا يصار الى المجاز وعنده يصار الى المجاز وهو التعيين لانه لفظ صحيح
والمعنى الالف على وان عبدي حر ولقائل ان يقول ما لابي حنيفة لو صح قوله عبدي او حماري حر والنفي قوله احدهما
حر هو ان حمل لفظ احدهما المعين على احد معين ممكن فما الفرق بينهما والجواب ان نقول ان ذكر الاعم وارادة الاخص

لا يجوز لكونه الحيوان وارادة الانسان فكيف يراد الواحد المعنيين من واحد في معنيين ولا يلزم على هذا ابى على الاصل
المذكور الا في حقيقة لوجوه انه اذا امتنع العمل بالحقيقة يصار الى المجاز بشرط صحة التكلم ما اذا قال رجل ابى على حكم حاصل
وقت قول الرجل لامرأته هذه ابنتي ولها اباء وللمرأة نسب معروف من غيره فذلك الرجل قيد به لانها لو كانت مجهولة
النسب يثبت النسب منه وتحرم عليه حيث لا تحرم المرأة عليه ابى على الرجل عندنا خلافا للشافعي ولا تجعل ذلك ابى قوله هذه
ابنتي مجازا عن الطلاق المحرم مع انه كلام تام مفيد للمعنى بنفسه قد تعذر العمل بحقيقته لثبوت النسب من غيره بل هو لغو
سواء كانت المرأة اصغر سنا منه او اكبر لانه دليل على قوله ولا يلزم ابى انما لا يلزم ذلك لان هذا اللفظ وهي قوله هذه
ابنتي لو صح معناه ابى لو ثبت موجبه وهو النسبية لكان ذلك المعنى منافيا للنكاح لان النسبية تنافي النكاح
فيكون ذلك المعنى منافيا لحكمه ابى لحكم النكاح وهو الطلاق لان منافي اللازم مناف الملزوم وانما سمي الطلاق
حكم النكاح لان ملك الطلاق مستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فلا يصح ان يذكر النسبية
ويراد بها الطلاق لانهما متنافيان ولا استعارة مع وجود التنافي لان مبنى الاستعارة الاتصال والمنافاة
يابى ذلك فحاصل الجواب ان الاستعارة انما تمتنع ههنا لعدم صحة الاتصال بين الحقيقة والمجاز لا لعدم التصور
الحقيقة ثم يرد عليه ان البنوة مناف للملك فيكون منافيا لحكمه وهو العتق كما ان النسبية مناف للنكاح فيكون
منافيا لحكمه وهو الطلاق فكيف استعار البنوة للعتق ولا استعارة مع وجود التنافي فقال في الجواب بخلاف قوله
ابى قول المولى لعبده هذا ابني فان البنوة لا تنافي ثبوت الملك للاب بل تثبت الملك للاب ثم يعتق عليه
ابى يعتق الابن على الاب لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه فلا تكون منافية للعتق فصح استعارتها
للعتق فان قيل لم لم يجعل قوله هذه ابنتي مجازا عن الحرمة التي هي من موجبات النسبية صونا عن الغاء كلام العاقل
البالغ كما جعلتم قوله هذا ابني مجازا عن العتق الذي هو من موجبات البنوة فيكون معنى قوله هذه ابنتي هذه حرام
علي او هذه محرمة علي فيكون من باب الكنايات من الطلاق ويتعلق بالنية او حال مذاكرة الطلاق قيل الحرمة
التي هي من موجبات النسبية هي الحرمة المؤبدة وليس في يد الزوج اثبات تلك الحرمة بقوله فانما يثبت
ذلك بسببها مثل الرضاع والمصاهرة وغير ذلك ولم يوجد شيء من اسبابها فلا يمكن اثباتها بمجرد قول الزوج فالحاصل
ان الحرمة الثابتة بالطلاق ليس من موجبات النسبية لما بينا من المنافات فلا يصح ان يكون هذه ابنتي مجازا عنه

وما ليس

وما ليس مجازا عنه وهو الحرمة المؤبدة لا يملك الزوج اثباتها بخلاف العتق فانه من موجبات البنوة فجاز ان يجعل
مجازا عنه فان قيل ان النسبية لما كانت مستلزمة للحرمة المقيدة وهي الحرمة المؤبدة كانت مستلزمة للحرمة
المطلقة ايضا اذ المطلق موجودة في المقيد لانه جزء المقيد فيتحقق الاتصال بين النسبية ومطلق الحرمة فينبغي
ان يكون مجازا عن مطلق الحرمة فيقع به الطلاق لوجود مطلق الحرمة في الطلاق قيل لا يمكن اثبات مطلق الحرمة
ههنا لانه لو ثبت فاما ان يثبت في ضمن الطلاق او لا لا يمكن الاول لما بينا من المنافات ولا استعارة مع وجود
التنافي وكذا الثاني لانعقاد الاجماع على انه لا ولاية للعبد على اثبات الحرمة في المرأة بدون الطلاق ولقائل ان
يقول اذا قال لامرأته انت علي مثل امي ونوى به الطلاق يقع الطلاق تشبيها لها بالام في الحرمة مع ان الحرمة التي
هي من موجبات الامومية هي الحرمة المؤبدة والزوج لا يملك اثباتها والحرمة الثابتة بالطلاق ليس من موجبات
الامومية فكان التنافي بينهما مثل التنافي بين النسبية والحرمة الثابتة بالطلاق [illegible] بان قوله انت علي مثل
امي اذا نوى به الطلاق ليس باستعارة بل تشبيه في حق الحرمة بخلاف هذه ابنتي اذا نوى به الطلاق فانه استعارة
ولا استعارة مع وجود التنافي فصل في تعريف طريق الاستعارة ابى في تعريف الموصل الى صحة الاستعارة
الاستعارة والمجاز مترادفان عند ائمة الفقه اذ معنى كل واحد منهما عندهم استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة
بينهما وعند ائمة علم البيان الاستعارة نوع من المجاز اذ المجاز عندهم ينقسم الى مرسل واستعارة قالوا ان كانت
العلاقة وجه الشبه سموا استعارة والا مرسلا ثم اعلم انك اذا قلت رايت اسدا يرمي فالمستعار لفظ الاسد
والمستعار له الانسان الشجاع والمستعار عنه الهيكل المخصوص وما يقع به الاستعارة هو الاتصال وهو المعنى
اللازم المشهور في الهيكل وهو الشجاعة ثم طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين صورة او معنى
كما في تسمية المطر سماء والشجاع اسدا وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة واليه اشار
الشيخ بقوله اعلم ان الاستعارة في احكام الشرع خص احكام الشرع بالذكر لانه في بيان اقسام الكتاب التي يعرف بها
احكام الشرع معروفة ابى جارية ومتنافية بطريقين احدهما ابى احد الطريقين ثابت بوجود الاتصال السبب
ووجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني ابى طريق الثاني ثابت بوجود الاتصال بين السبب المحض والحكم
والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى يعني اذا تاملت في مشروع ووقفت على معناه فان وجدت ذلك المعنى

وقيد باللازم المشهور احترازا عن المعنى اللازم دون المشهور كالبخر فانه لازم الاسد لكن ليس بمشهور فلا يصح الاستعارة

في مشروع آخر يجوز استعارة احدهما للآخر ومن ذلك استعير الحوالة للكفالة وبالعكس والصدقة للهبة وبالعكس والاداء
للقضاء وبالعكس وانما ترك الطرح في هذا القسم وحصرها في احكام الشرع على انواع الصور اما لكثرة في هذا القسم وقلة ذلك القسم واما
الاحتياج في هذا القسم الى بيان الفرق بين الاتصال العلة والحكم وبين الاتصال السبب بالمسبب الذي يبتني عليها المسألة الخلافية
وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما سيجي بخلاف القسم الاول فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان فرق فانه في حكم
العلة في صحة الاستعارة السبب ما يكون مفضيا الى الحكم في الجملة بدون ان يكون موضوعا له مثل البيع فانه يفضي الى
ثبوت ملك المتعة اذا صادف الجواري وان لم يكن موضوعا له ومثل الاعتاق فانه يفضي الى زوال ملك المتعة اذا
صادف الجواري واصلا لم يكن موضوعا له وانما قيد السبب بالمحض لان السبب قد يطلق على العلة مجازا كقال الشراء سبب للملك
والنكاح سبب للحل فدفع به ذلك الاحتمال وقيل انما قيد به احترازا عن السبب الذي هو في منزلة العلة بان يكون
خاصا فانه في حكم العلة في صحة الاستعارة من الطرفين والاول اي الاتصال الاول منهما اي من الاتصالين وهو
وجود الاتصال بين الحكم والعلة يوجب اي يثبت صحة الاستعارة من الطرفين اي من كلا جانبين حتى جاز ذكر العلة
وارادة الحكم وبالعكس لان مصحح الاستعارة وهو الاتصال وهو باعتبار الافتقار وهو في العلة والمعلول من الجانبين
اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مفتقرا اليها وتابعا لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع الا لحكم حتى لا يكون
مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الغرض
واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالآخر فيعم جواز الاستعارة من الطرفين فان قيل الحكم لا يفتقر
الى العلة المعينة لانه قد يوجد بدونها كالملك بغير الشراء مثل الهبة والارث وغير ذلك قيل الافتقار الى
العلة المعينة غير شرط في باب الاستعارة لانه لو شرط ذلك لم يجز استعارة العلة للحكم الا اذا كان الحكم مختصا
بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان فانهم استعاروا الخمر للاثم في قولهم تركنا ماء باسين ليلا يلزم الخمر اي الاثم
والاثم غير مختص بالخمر بل المشروط في جوازها الافتقار الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر لان الحكم قبل وجوده
مفتقر الى جنس العلل حتى ورد البدل فيكون كل واحد من افرادها صالحا لان يوجد الحكم به مفتقرا اليه الحكم في نفس الامر
يجوز استعارته للحكم والثاني اي الاتصال الثاني وهو وجود الاتصال بين السبب والحكم يوجب اي يثبت
صحتها اي صحة الاستعارة من احد الطرفين وهو اي الاستعارة من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع

السبب

الى السبب للحكم دون عكسه لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة
لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب هو المفتقر الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه
فيصح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه تقديرا واما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه
الاصلي الذي وضع له به واما ثبوت المسبب به فمن الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والرضاعة والاخت
من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل به حل فاذا كان كذلك لا يصير
السبب متصلا بالمسبب في ذاته لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب فان قيل قد جاء في التنزيل استعارة
المسبب للسبب مثل قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا والعنب سبب للخمر وقوله تعالى اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله
اي فاذا اردت قراءة القرآن والارادة سبب للقراءة قيل استعارة المسبب للسبب اذا كان مختصا
به جائز والخمر مختصا بالعنب وذلك لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصح
الاستعارة من الجانبين والارادة والقصد علة للفعل لعدم الواسطة بينهما لان الفعل يوجد عند
القصد وينعدم عند عدمه كذا قيل وفي كلا الجوابين نظر اما الثاني فلانا لا نسلم ان الارادة علة للفعل اذ العلة
لا تنفك عن المعلول والارادة قد تنفك عن المراد وانما العلة هي الاستطاعة المتخللة بين الارادة والفعل
على ما عرف فبهذا الجواب لا يحصل التفصي عن استعارة المسبب للسبب واما الاول فلان علة عدم جواز استعارة
المسبب للسبب عدم افتقار السبب الى المسبب على ما مر وبالاختصاص لا يثبت الافتقار من جانب السبب اصلا
الا ترى ان الخمر ان اختص بالعنب لا يصير العنب مفتقرا الى الخمر اصلا فلا يكون السبب متصلا بالمسبب
فكيف يصح الاستعارة من الطرفين قيل بان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا صار كان السبب
موضوع له ومفتقر اليه بنظر الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الطرفين الا ترى ان الخمر
لما اختص بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قيام للعنب بدون
مائه [illegible] ان يقول ان المطر مختص بالسحاب فينبغي ان يجوز ذكر المطر وارادة السحاب كما في عكسه مع انه لا
يجوز وعلى ان يجاب عن قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا بان هذه الاستعارة يحتمل ان يكون من قبيل تسمية الشيء
بما يؤول اليه او من قبيل اطلاق الجزء على الكل لا من باب اطلاق الحكم على السبب وذلك لان العنب مركب بثقله

ومائة وخمسة والخمر هو ماء العنب ويسمى الماء خمرا باعتبار ما يؤول اليه او من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب لان العصر
سبب لاستخراج الماء الذي يكون خمرا فيكون المراد من العصر الاستخراج ويسمى الماء خمرا باعتبار ما يؤول اليه على ان الخمر
اسم العنب بلغة اهل عمان فيحتمل ان يكون هذا ارادة على لغتهم فلا استعارة فيه اصلا مثال الاول اي مثال
الاستعارة بين العلة والحكم فيما اذا قال رجل ان ملكت عبدا فهو حر فملك الرجل نصف العبد فباعه اي باع الرجل
ذلك النصف ثم ملك النصف الآخر من العبد لم يعتق النصف الثاني اذ لم يجتمع في ملكه اي في ملك ذلك الرجل كل
العبد فلم يتحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد ملك النصف الآخر لا يوصف بملك العبد ولا يقال عرفا انه مالك
العبد الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله ملكها او زيادة متفرقة لكن لما لم يجتمع في ملكه
مائتا درهم يكون صادقا ولو قال رجل ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى الرجل نصف العبد فباعه اي فباع ذلك
النصف ثم اشترى النصف الآخر من العبد عتق النصف الثاني لتحقق الشرط وهو شرى العبد فانه بعد شرى النصف الآخر
يوصف بشرى العبد ويقال انه اشترى العبد وذلك لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان
اشتريت عبدا فامرأتي طالق فاشتراه لغيره يحنث في يمينه فاذا اشترى النصف الثاني بعد بيع النصف الاول
فقد اجتمع شرى الكل في حقه فوجب الحنث ومدار الفرق بين هاتين المسئلتين على اصل متقرر في الشرع وهو ان
المطلق قد يتقيد بدلالة العرف والعادة ايضا كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك يتقيد بالاجتماع
بحكم العرف والعادة وايضا في فصل الشرى لم يوجد مثل هذا العرف فبقي على اطلاقه وقد حكي عن الشيخ الامام ابو بكر الاسكاف
انه كان اماما ببلخ وله بواب يقال له اسحاق فلما يدرس هذه المسئلة يدعوه ويقول هل ملكت مائتي درهم فقال لا
ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم شيئا فقال نعم فوضح على اصحابه ان العرف كما ذكرنا وفي هذه المسئلة المحاقة
لا يقال المطلق ينصرف الى الكامل والكامل هو المجتمع الاجزاء فينبغي ان لا يعتق النصف الثاني في فصل الشراء
ايضا لانا نقول المطلق ينصرف الى الكامل في ماهيته لا في الصفات اذ هو غير متعرض للصفة اصلا لكنه يتقيد بالاجتماع
في الملك بالعرف فلا يمنعك ان شرى نصف العبد كامل لانه شرى كل اذ هو مبادلة المال بالمال وهذا يتحقق بالكل في شرى
البعض كما يتحقق في شرى الكل والناقص منه ان يوجد منه احد جزئيه من الايجاب والقبول فلما وجد الشرط
وهو الشرى الكامل في العبد الكامل عتق النصف الثاني ثم انما وضع المسئلة في المنكر لان العبد اذا كان معينا يستوي
في

الحكم فيه بين الملك والشرى حتى يعتق النصف في الوجهين جميعا لان الاجتماع والتفرق من الاوصاف وقد عرف ان الوصف
في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فان قيل قد ذكرتم ان الملك يقع على المجتمع دون المتفرق عرفا والاجتماع في الملك
بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق سواء كان العبد حاضرا او غائبا فكيف يصح الفرق بين المنكر والمعرف قلنا
ذلك العرف في المنكر دون المعين لان الانسان في العادة لا يستحي لنفسه ان يقول ما ملكت هذا الالف قط فقد
ملكه متفرقا وذلك لانه اذا اشار الى المعين فقد قصد نفي الصفة الملكية عن المحل وذلك يحصل في المحل بانه ملكه
متفرقة واذا لم يشر الى المعين فقد قصد نفي الغنا عن نفسه والغنا لا يحصل الا بالملك مجتمعا فوجب العمل باطلاق
الملك في المعين وتقييده بصفة الاجتماع في المنكر لذا قيل ولو عنى اي نوى بالملك الشرى في المسئلة الاولى او بالشرى
الملك في الثانية صحت نيته بطريق المجاز لان الشرى علة اي علة الملك لانه وضع لاثبات الملك لا بواسطة
والملك حكم اي حكم الشرى فصحت الاستعارة بين العلة وهنا الشرى والمعلول وهو الملك من الطرفين حتى لا يشترط
الاجتماع في عنايت الشرى بالملك فيعتق النصف الثاني ويشترط الاجتماع في عنايت الملك بالشرى فلا يعتق
النصف الثاني ثم هذا الحج قوله ولو عنى بالملك الشرى او بالشرى الملك مقصود بالتمثيل واما ايراد المسئلتين الاوليين
فلبيان ما بين معنى الشرى ومعنى الملك من التفاوت حتى يتحقق الاستعارة بنقل اللفظ من معنى الى معنى [illegible] ان يقول
في امكان العمل بالحقيقة يسقط المجاز فكيف يصح عنايت احدهما بالآخر مع امكان العمل بالحقيقة قلنا بان
هذا في حق السامع يعني لا يجوز للسامع ان يحمل كلام المتكلم على المجاز مع امكان حمله على حقيقته لا في حق المتكلم فانه
مخير بين ان يتكلم بالحقيقة وان يتكلم بالمجاز الا ترى انه جاز للمتكلم ان يقول رايت الاسد مع انه يمكن ان يقول
شجاعا وعنايت احدهما بالآخر في حق المتكلم ولقائل ان يقول عنايت احدهما بالآخر بيان تفسير او بيان تغيير اولا
يحتمل غيرهما لا سبيل الى الاول لانه لا يتاتى الا في المجمل والمشترك وما في حكمهما في الابهام وقوله ما ملكت واشتريت
خاصان والخاص لا يحتمل بيان تفسير لكونه بينا ولا الى الثاني لانه لا يصح منفصلا وهذا البيان صح منفصلا وعكسه
ان يقال ان هذا بيان تغيير وهو نوعان احدهما ما لا يحتمله اللفظ كالشرط والاستثناء وهو لا يصح بالنية بل يحتاج
الى التلفظ بالمغير متصلا والثاني ما يحتمله اللفظ وهو يصح بالنية ولا يحتاج الى التلفظ بالمغير متصلا وههنا من
هذا القبيل والله اعلم بالصواب الا انه فيما يكون تخفيفا في حقه جواب ما يقال لو صحت الاستعارة من الجانبين

يصدق فيما اذا اعتق بالشرى الملك واللازم منتف فيحكم القاضي بعتق النصف الثاني ولا يقبل نيته
فقال في الجواب الا انه فيما يكون تخفيفا في حقه اي لكن الثاني او القايل الذي يحنث في عنايته يكون تخفيفا
في حق القايل وذلك فيما اذا اعتق بالشرى الملك لا يصدق في القضاء لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فكان
فيه مظنة التهمة فلا يصدق في ترك الحقيقة في القضاء خاصة مصدر وقع موقع الحال اي فلا خص خاصة لمعنى
التهمة بقبح البيان اي تهمة التخفيف على نفسه والعتق مما يحتاط في اثباته لا لعدم صحة الاستعارة ولهذا
يصدق في الديانة بخلاف ما اذا اعتق بالملك الشرى فان فيه تغليظا وتشديدا عليه فيصدق في الديانة والقضاء
فان قيل اذا اعتق باحدهما الاخر فلا يخلو اما ان نصب القرينة الصارفة عن الحقيقة او لا فان نصب فانتفى التهمة
فينبغي ان يصدق فيما فيه تخفيف عليه قضاء وان لم ينصب فكيف يصح ارادة المجاز بدون القرينة الصارفة وصح
امكان العمل بالحقيقة سقط المجاز قيل المراد التاني والمجاز في نفس الامر لا يحتاج الى القرينة لصحة صحة
صح ارادته بدون القرينة فيما بينه وبين الله تعالى وانما اشترط القرينة في مقام الخطاب لان المقصود من الكلام
في هذا المقام افهام المخاطب وهو لا يفهم بدون القرينة فاذا اعتق بالشرى الملك ولم ينصب قرينة المجاز
تعمل بنيته فيما بينه وبين الله تعالى لكن السامع لما لم يفهم ذلك لا يصدق بنيته قضاء فكان تهمة التخفيف
عليه لفساد في الاستعارة على ان نيته من القراين الصارفة عندهم لكنها قرينة غير ظاهرة فيصح ارادة
المجاز بهذه القرينة فيما بينه وبين الله تعالى لكن لا يصدق القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فكان
فيه مظنة التهمة فان قيل اذا اعتق بالملك الشرى ففيه ايضا تخفيف عليه حيث لا يعتق العبد اذا ملكه بالهبة
والارث او غيرهما من اسباب الملك التخفيف الشرعي فينبغي ان لا يصدق ايضا في القضاء فكان التهمة التخفيف عليه فكيف يصح
نفي ما فيه تخفيف وجوه بعناية الملك بالشرى قلنا ما ذكرتم ان في كل الصورتين تغليظا من وجه وتخفيفا من وجه
ففي عناية الشرى بالملك من حيث انه يعتق في صورة الاجتماع والافتراق تغليظ عليه ومن حيث انه لا يعتق
اذا ملكه بالهبة او الارث تخفيف عليه وفي صورة عناية الملك بالشرى من حيث انه يعتق سواء ملكه بالشرى او
بالهبة او بالارث تغليظ عليه ومن حيث انه لا يعتق في صورة الافتراق تخفيف عليه فالقول بكونه مصدقا
في القضاء في الصورة الاولى دون الثانية تحكم محض قلنا هذا الاشكال لا يتوجه على المص حيث قال الا انه فيما
يكون

[illegible]

يكون تخفيفا في حقه لا يصدق وهو يتناول ما اذا اعتق الملك بالشرى وقد دخل العبد في ملكه بالشرى متفرقا وما
اذا عنى بالشرى الملك وقد دخل في ملكه بعد التعليق بالهبة او الارث وانما يتوجه على الشارحين حيث فسروا
ما فيه تخفيف عليه بعناية الملك بالشرى واذا على تغريهم فيما اذا دخل العبد في ملكه بالشرى متفرقا لا بسبب اخر
وكان المعنى فملك نصف العبد بالشرى فباعه ثم ملك النصف الاخر بالشرى لا يتوجه الاشكال عليهم ايضا فتامل مثال
الثاني اي مثال الاستعارة بين السبب والحكم اذا قال الرجل لامرأته حررتك ونوى به الطلاق يصح لان
التحرير بحقيقته الموضوع له يوجب اي يثبت زوال ملك البضع بواسطة زوال ملك الرقبة يعني ان
التحرير بحقيقته يوجب زوال ملك الرقبة وبواسطته يوجب زوال ملك البضع فكان التحرير سببا محضا لزوال
ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لان العلة هي التي لا يتخلل بينها وبين الحكم واسطة وهنا قد تخللت الواسطة
بينهما وهو زوال ملك الرقبة ولان علة الشيء ما يكون موضوعا لذلك والتحرير انما وضع لازالة ملك الرقبة لا لازالة
ملك المتعة ولان العلة لا تنفك عن الحكم والتحرير قد يوجد بدون زوال ملك المتعة كتحرير العبد والامة من
الرضاعة ونحوها فجاز ان يستعار التحرير الذي هو موضوع لازالة ملك الرقبة عن اطلاق الذي هو مزيل الملك
المتعة على طريق ذكر السبب وارادة المسبب قيل ينبغي ان يقع الطلاق بالفاظ العتق بدون النية لان كل
موضع يكون المحل متعينا لنوع مجاز لا يحتاج الى النية صونا لعن الالغاء كلام العاقل البالغ ولهذا ينعقد النكاح بلفظ
الهبة والتمليك بدون النية وكذا يثبت العتق بقوله هذا ابني بدونها قيل انما يحتاج الى النية لان المحل
المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محتمل الحقيقة وصف الخدمة فيحتاج الى النية لتعيين المجاز بخلاف استعارة
الفاظ التمليك للنكاح فان اضافتها الى الحرة لا تدل الا على النكاح وكذا استعارة هذا ابني لان اضافته الى العبد
لا تدل الا على الحرية قيل المعتبر في باب المجاز هو النسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاق اسم السبب
على المسبب وهنا ليس كذلك لان المعنى الحقيقي للاعتاق اثبات القوة الحكمية لغة ومن قولهم سنبت فرخها والمعنى
الحقيقي للطلاق ازالة القيد الشرعي وليس بين اثبات القوة وازالة القيد سببية قلنا قد يقام الفرض من
المعنى الحقيقي مقام المحل كانه نفس الموضوع له فيستعمل الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كاستعمال البيع والهبة
الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة وههنا زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة والمتعة

لم يكن المعنى الحقيقي لالفاظ العتق والطلاق لكن غرضها الذاتيل وفيه نظر لانه على هذا يلزم تعدد المجاز في لفظ

واحد لان ارادة الغرض من المعنى الحقيقي مجاز تم ارادة سبب الغرض منه مجاز اخر ومثل هذا لا يجوز عليها انا لا نم ان

زوال ملك الرقبة غرض من اثبات القوة الشرعية بل الامر على العكس وهذا ظاهر وقد يقال ان يقول ينبغي ان لا

يصح نية الطلاق من الفاظ العتق اذ لا اتصال بين قوله انت حرة وانت طالق وانما الاتصال بين اثريهما

وهي زوال ملك المنفعة وزوال ملك الرقبة والاتصال بين الاثرين لا يوجب الاتصال بين المؤثرين فكيف يصح

استعارة الفاظ العتق للطلاق واجيب بانه انما يصح الاستعارة باعتبار ان قوله انت حرة مستلزم لزوال ملك

الرقبة وقوله انت طالق مستلزم لزوال ملك المنفعة وبينهما اتصال السببية فاذا كان بين الملزومين اتصال السببية

كان بين اللازمين ايضا نوع اتصال وكفي للاستعارة بنوع اتصال قيل ذكر التحرير وارادة الطلاق ليس من باب

ذكر السبب وارادة المسبب لان التحرير سبب لزوال ملك المنفعة لا للطلاق قيل نحن لا نجعل التحرير مجازا عن الطلاق

بل عن المزيل لملك المنفعة كما ذكر المصنف بعده ولكن المزيل السبب خاص في الحرائر لا يوجد بدونه وهو الطلاق

فتعين الطلاق بذكر التحرير بهذا الاعتبار قيل فعلى هذا كيف يصح قول الشيخ انه مجاز ان يستعار عن الطلاق

كلام محمول على حذف مضاف عن معنى الطلاق فعلم بهذا التحقيق ان الشيخ انما وصف الطلاق بالذي هو مزيل للملك المتعة

لا على المجهول للاستعارة لا للبيان انه مجاز عن الطلاق المقيد بكونه مزيلا لملك المتعة فافهم لا يقال لو جعل التحرير مجازا

عن الطلاق وجب ان يكون الواقع بقوله حررتك رجعيا كصريح الطلاق كما قال الشافعي لانه اذا استعير له واريد

كانه هو الواقع به لانا نقول نحن لا نجعله انا لا نجعل التحرير مجازا عن الطلاق بل نجعله مجازا عن المزيل لملك المتعة

اي عن اللفظ المزيل لملك المتعة في الحال فصح قوله حررتك زالت ملك متعتي عنك ومعناه لا نجعله مجازا عن موجب مطلق

الطلاق بل عن موجب الطلاق المزيل لملك المتعة وهذا المعنى هو المطابق للكلام السابق وذلك انما زالت ملك المتعة

في الحال في البائن انما في الطلاق البائن دون الرجعي اذ الطلاق الرجعي لا يزيل ملك المتعة ولا يحرم الوطء عندنا فلا

يلائم قوله ان نقول هذا السؤال غير وارد عليه حيث قال مجازا عما هو سبب عن الطلاق الذي هو مزيل للملك المتعة

وما ذلك الا البائن وقد يجاب بان المراد بقوله الذي مزيل لملك المتعة الذي من شانه انه يزيل ملك المتعة في الجملة لان ذكره

المتعة العامة لا بقيد الزوال والغرض بيان العلاقة فان ازالة ملك المتعة في الجملة هو المصحح للاستعارة مجملا

على العذر

على العذر المجوز للاستعارة بما فيه ضعفا المقام فافهم او نقول ان هذا السؤال غير وارد عليه نظرا الى التحقيق لكن ما كان

وهم الورود دفعه ولذا قال لا يقال وقد يقال ان يقول ان التحرير لا يخلو اما ان يكون مجازا عن زوال ملك المتعة

الذي هو موجب الطلاق او عن الذي هو موجب التحرير ان جعلته مجازا عن الاول ينبغي ان يقع به الرجعي اذ هو

موجب الطلاق وان جعلته مجازا عن الثاني كما قال فخر الاسلام وغيره فلا شك ان زوال ملك المتعة الذي هو

سببا الفاظ التحرير لا يزيل ملك النكاح لان سبب هذه الالفاظ زوال ملك المتعة الذي يثبت بملك اليمين

وذلك يعتمد ملك اليمين وهو منتف في الحرة المنكوحة فلا يحتمل زواله هذا حاصل ما ذكر الشارح وقد يجاب بانا

جعلناه مجازا عن الثاني والعبرة في باب الاستعارة بنفس السببية لا للسببية على الاستعارة على ما عرف

ولا شك ان الفاظ التحرير اسباب لزوال ملك المتعة في الجملة وان لم يكن اسبابا في الحرائر ولو قال المولى لامته

طلقتك وهو حاكم ونوى به التحرير وهو السبب لا يصح هذه النية او الاستعارة لان الاصل وهو السبب

جاز ان يثبت به الفرع وهو الحكم لان اتصال الفرع بالاصل في حق الفرع ثابت لافتقاره الى الاصل واما الفرع

فلا يجوز ان يثبت به الاصل لان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل غير ثابت لاستغنائه عن الفرع فلو جوزنا

هذه الاستعارة يؤدي الى جواز ما هو كالانفصال وهو ممتنع وقال الشافعي تصح هذه الاستعارة فتعتق الامة بالطلاق

للاتصال بينهما من حيث المعنى لانهما كلوا احد من الطلاق والعتاق اسقاط يبني على السراية واللزوم والمراد بالسراية

ثبوت الحكم في الكل بعد ثبوته في البعض حتى لو قال نصفك طالق او نصفك حر سرى الى الكل وباللزوم عدم قبول

الفسخ فكانا متساويين معنى والمناسبة في المعنى من طرق الاستعارة كالمناسبة من حيث السببية فيجوز استعارة

الطلاق للعتاق كما جاز عكسه ولكنا نقول انما المناسبة في المعنى انما تصلح للاستعارة اذا ثبت كلاهما في المعنى الخاص

المشهور واما في الجلي بمعنى فلا ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص اذ معنى الطلاق رفع القيد الثابت

بالنكاح ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية وليس بين رفع القيد واثبات القوة الشرعية مناسبة بل هما في

طرفي نقيض فما هذا الا مثل استعارة الحمار للذكي والاسد للجبان كذا قالوا وفيه بحث بوجوه الاول للخصم

ان يقول ان المعنى الحقيقي للاعتاق وان كان اثبات القوة الحكمية لكن الغرض منه ازالة ملك الرقبة وقد يقام

الغرض مقام المعنى الحقيقي فجعل كانه نفس الموضوع له على ما مر والغرض من الطلاق ازالة ملك المتعة فتحققت

بينهما المناسبة من حيث المعنى وهو اشتراكهما في معنى الازالة والثاني ان يخالف ما ذكر في كتب اصحابنا في مسئلة
تجزي الاعتاق انه الاعتاق عند ابي حنيفة رح ازالة الملك وان كان معناه ازالة الملك تحققت المناسبة
بينه وبين الطلاق لان معنى الطلاق ازالة القيد فالاشتراك في معنى الازالة قلت عنه بان ابا حنيفة رح انما قال
الاعتاق ازالة الملك بمعنى ان التصرف الصادر من المالك ليس الا ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع رح وضع الاعتاق
لازالة الملك وانما ذلك ولو كان معنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لكان من الاثباتات كالبيع والهبة واللازم منتفي
حيث يصح تعليقه بالشرط ولو كان من الاثباتات لما صح ذلك فثبت تعليق الاستعارة ما للطلاق فينبغي ان يصح استعارة
الطلاق للاعتاق لكون كل واحد منهما مزيلا ومسقطا للحق وعلى هذا الرعاية ان استعارة السبب للحكم صحيح دون عكسه فنقول
نحن ينعقد النكاح بلفظ الهبة بان قالت وهبت نفسي لك فقال الخاطب قبلت والتمليك بان قالت ملكت
نفسي لك فقال الخاطب قبلت والبيع بان قالت بعت نفسي منك على كذا من المهر فقال الخاطب قبلت لان
الهبة بحقيقتها اي بالنسبة يتعلق بقوله توجب اي بسبب ارادة معناه الحقيقي فقد يطلق الحقيقة على
المعنى الحقيقي مجازا توجب اي يثبت ملك الرقبة كملك الرقبة في ملك الذات وملك الرقبة يوجب اي يثبت
ملك المنفعة في الاماء فكانت الهبة سببا محضا للنوعة ملك المنفعة فجاز ان يستعار الهبة عن النكاح وكذلك اي
ومثل لفظ الهبة لفظ التمليك لانه بحقيقته يوجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المنفعة في الاماء فكان
التمليك سببا محضا لثبوت ملك المنفعة فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ البيع قيل ملك المتعة الثابت
في النكاح غير ملك الثابت في ملك اليمين فان الاول يتعلق به تحلية الطلاق والظهار ونحوها والثاني لا
يقبل ذلك نعم تكون الفاظ التمليك سببا لهذا النوع من ملك المنفعة قلنا لا تغاير بينهما من حيث الاصل والذات
فان ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع بالوطء وهو لا يختلف في النكاح وملك اليمين وانما التغاير من حيث الوصف
والحال فان ملك المنفعة في باب النكاح يثبت مقصودا وفي ملك اليمين يثبت تبعا وما ذكرتم من تغاير الاحكام
فذلك التغاير بحالا لا ذاتا فلا يدل تغاير الاحكام على تغايرهما بالذات وحاصل ما ذكر الشارح ولا ينعكس الاستعارة
حتى لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح لما مر ان الاصل جاز ان يثبت به الفرع واما الفرع فلا يجوز ان يثبت به الاصل
ثم لما كان الطلاق يثبت بالفاظ العتق بالنية والنكاح بالفاظ التمليك بغير النية مع تحقق الاستعارة في كلتا الصورتين
لكان

فثبت الاستعارات ... لتعليق الاسواط

اي

٨

لكان مظنة ان يسأل السامع قائلا ما الفرق بينهما فاشار الى الفرق بينهما بقوله ثم في كل موضع يكون المحل متعينا
لنوع من المجاز اي لا يحتمل ارادة الحقيقة لا يحتاج فيه اي في ذلك الموضع الى النية اي النية للمجاز بل يثبت بلا نية وهذا
اذا اضاف الفاظ التمليك الى الحرة الاجنبية يتعين المجاز وهو النكاح فلا يحتاج الى النية وهو المحتاج بخلاف ما اذا اضاف
الفاظ العتق الى الحرة المنكوحة حيث لا يتعين المجاز وهو الطلاق لاحتمال ارادة الحقيقة وهو العتق عن اللوم فيحتاج
الى النية فان قيل اذا قال لعبده هذا ابني ينبغي ان لا يتعين للعتق ويحتاج الى النية لان الناس قد تعارفوا ارادة
معنى التكريم واظهار الشفقة في قولهم هذا ولدي وابني قلنا معنى التكريم واظهار الشفقة لا ينافي ارادة الحرية
مجازا او هي جامعة للمعنيين اعني الحرية والتكريم كذا في المستوفي او نقول سبقة الفهم في هذا ابني عند تعذر المعنى
الحقيقي الى العتق لا الى غيره فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي فانه ليس فيه سبقة الفهم الى العتق لانه يحتمل الاخوة
في الدين والنسب وعرفا فلا يعتق ما لم ينو انه اراد الاخوة ابا واما كذا في التلويح قيل الارادة ماخوذة
في تعريف الحقيقة والمجاز فكيف يثبت المجاز فيما اضاف الالفاظ التمليك الى الحرة بدون النية قلنا الارادة
الماخوذة في احدهما اعم من ان يكون حقيقة او حكما وههنا الارادة ثابتة حكما لان المتكلم لما تلفظ باللفظ الا يقبل محل
الحقيقة ولم يجاز متعين اقام الشرع التلفظ بمثل هذا اللفظ مقام الارادة صيانة لكلام العاقل عن اللغو والابطال
ثم لما كان امكان الحقيقة اي المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز اي المعنى المجازي عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح كما مر في
مسئلة هذا ابني كيف يصار الى المجاز في صورة النكاح بلفظ الهبة والتمليك والبيع عندهما مع ان حقيقة وهي تمليك
الحرة بالبيع والهبة محال فاذا استحالة الحقيقة بطل المصير الى المجاز لانا نقول ذلك اي تمليك الحرة بالبيع ونحوه
ممكن في الجملة بان ارتدت الحرة عن الاسلام ولحقت بدار الحرب ثم سبيت بان ظفرنا عليهم فصارت مملوكة
ومثل هذا الامكان في الحقيقة يكفي للمصير الى المجاز ثم الجار في قوله بان ارتدت يتعلق بقوله ممكن والباء للسببية
والمضاف محذوف اي بسبب امكان ارتدادها ولحوقها وسبيها فان قيل ان يقول مثل هذا الامكان يكفي لصحة
المجاز عند ابي حنيفة رح لان امكان الحقيقة عنده ليس الا في قابل باشتراط وههنا نزول على ما ذكر في المتن ولا يكفي
عندهما لان امكان الحقيقة بمحل المتعين شرط وذلك بالبيع والهبة محال فكيف يصار الى المجاز عندهما
فيقال لا ان امكان في التمليك الحرة نفس السماء واخواته عطف على مس السماء واخوات مس السماء نحو قلبت

فائدة

الجحر ذهبا او الطيران في الهوا وفي امكان الحقيقة في الجملة يعني اذا حلف ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليطيرن
في الهواء فانه يجب الكفارة بهذه الايمان وان كانت الكفارة لا تجب الا خلفا عن البر وهو في هذه الايمان مستحيل
عادة فكان ينبغي ان لا تجب الكفارة لاشتراط تصور الاصل لثبوت الخلف كما في الغموس فانه لا ينعقد الكفارة لعدم
تصور البر وتصور البر في هذه الايمان من الممكنات كرامة للاولياء فانتقل للعجز الحالي الى الكفارة ولقائل ان يقول
الحقيقة في هذه الايمان متعذرة كالحقيقة في صورة النكاح بلفظ البيع والهبة والتمليك فينبغي ان يصار
الى المجاز وهو المجاهدة وترك هوى النفس ونحو ذلك مما هو من اسباب الكرامة التي يتحقق بها مس السماء وقلب الحجر
ذهبا والطيران في الهوا كما صير الى المجاز في صورة النكاح بلفظ البيع والهبة والتمليك فما الفرق بين ان يصار الى
المجاز في هذه الصورة ولا يصار في تلك الصورة مع ان الحقيقة متعذرة في كلتا الصورتين والجواب ان يقول
لو قال والله لابنين مسجدا ينعقد اليمين ولا يحنث في الحال ولا يجب الكفارة للعجز الحالي فلا فرق بين
هذه المسئلة وبين مسئلة السماء وامثاله وجوابه ظاهر لا يخفى على الفطن ثم لما فرغ من الحقيقة والمجاز شرع في
الصريح والكناية لان لا يخلو احد من هذه الاربعة من اقسام الاستعمال فقال فصل في الصريح والكناية وانما
جعلهما في فصل واحد لان تسمية كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر الصريح في اللغة الظاهر ومنه سمي قصر مشيد لظهوره
وارتفاعه على سائر الابنية والكناية في اللغة الستر مأخوذ من كنيت او كنوت وهما من اقسام الاستعمال كالحقيقة
والمجاز فالقسم اقسام تقسيم واحد وجب ان يكون كل قسم منها قسيما للآخر والحقيقة والمجاز ليسا قسمين للصريح
والكناية فان الحقيقة والمجاز يتجامعان الصريح والكناية ان هذا التقسيم يشمل القسمين احدهما باعتبار الاستعمال
في الموضوع له وغير موضوع له وثانيهما باعتبار جريان اللفظ المستعمل في باب البيان وضوحا واستتارا وهنا مزيد
بحث ذكرته في شرح الحسامي الصريح لفظ يكون المراد به ظاهرا ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا بعد قوله في
هذا التأليف الظاهر والنص والمفسر والمحكم فصل لا ضير في صدق بعض اقسام هذا التقسيم على قسم من التقسيم الآخر
كما ان يكون حقيقة وصريحا والفرق بينهما بالحيثية والاعتبار فكذا الصريح والظاهر والنص والمفسر فانها متغايرة
بالحيثيات والاعتبارات فظهور الصريح بالاستعمال وظهور الظاهر بنفس الكلام وظهور النص بالسوق وظهور
المفسر بعدم احتمال التخصيص والتأويل وظهور المحكم بعدم احتمال النسخ فعلى هذا يكون المعنى الصريح لفظ يكون المراد

ظاهر

ظاهرا ظهورا بينا تاما سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا او محكما او نقال معناه لفظ يكون المراد به ظاهرا ظهورا
تاما بكثرة الاستعمال بدلالة مورد التقسيم فيخرج الظاهر واخواته لان ظهورها باللغة لا بالاستعمال او نقال معناه
لفظ يكون المراد به ظاهرا ظهورا بينا بحيث يقوم اللفظ مقام المعنى بدلالة سياق الكلام فيخرج الظاهر واخواته
لانها ليست بهذه المثابة كقوله اي قول الرجل بعت واشتريت وامثاله نحو زوجتك وطلقتك وغير ذلك
تشبيه الكلي بالجزئي وقوله وامثاله تشبيه الجزئي بالجزئي فلا يلزم تكرار في التشبيه ويمكن ان يجعل قوله بعت
واشتريت وامثاله داخلا في المثال لا تمثيلا ويكون الجار والمجرور صفة مصدر محذوف والمفعول محذوف اي
ظاهرا ظهورا كالظهور مراد قوله بعت واشتريت وامثاله فيكون قيد الظهور التام الحاصل بانضمام كثرة الاستعمال
اليه مستفادا من هذا التقييد فيخرج الظاهر واخواته فالحاصل ان الصريح لفظ يكون المراد منه ظاهرا ظهورا تاما
بالغا بكثرة الاستعمال اليه بحيث يسبق مراده الافهام قيل قوله اشتريت يحتمل ان يراد به ملكت على ما
سبق ذكره فكيف يكون صريحا اذ الصريح هو الذي لا يحتمل التأويل لقيام اللفظ مقام معناه وارادة الملك بالشرى
من باب التأويل قلنا احتمال اللفظ لا يسمى تأويلا اذ التأويل صرف اللفظ الى بعض المحتملات غير الظاهر والمجاز
باعتبار وجود الاتصال لا يسمى غير الظاهر فلا يكون احتماله تأويلا قيل لفظ الزنا صريح ولو اقر احد عند القاضي
يقول القاضي لعلك قبلت او لمست وليس هذا الا من قبيل التأويل وقد علم ان الصريح لا يحتمل التأويل
لقيام اللفظ مقام المعنى قيل انه ليس بتأويل بل هو تحميل الانكار اذ الاصل فيه الستر وعدم الثبوت ولهذا
قلنا الحدود تندرئ بالشبهات وحكمه اي حكم الصريح انه يوجب ثبوت معناه باي طريق كان من الجار والمجرور حال وكان
تامة اي ملتبسا باي طريق وجد اللفظ الصريح من اخبار او من حكاية عن نفس المتكلم نحو طلقتك او حررتك
او نعت نحو انت طالق وانت حر فان المعنى من اخبار او نعت بعيد ذلك تعليل قوله او نداء نحو يا طالق ويا حر
ثبت الطلاق والعتق نويا او لم ينو قال لم الشيء هو الامر الثابت بذلك الشيء وهذا الحكم يوجد في الحقيقة
الحقيقة ليست بقسيم له فلا يناقض وجود حكمها فيه وهذه السؤال والجواب يتأتيان في حكم الكناية ايضا
وهو الذي اشار اليه بقوله ومن حكمه اي حكم الصريح انه يستغني عن النية لان عين اللفظ قام مقام معناه في ايجاب
الحكم فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق لوجود صريح لفظ الطلاق ولو اراد ان يعرف الطلاق

بالنية عن موجبه لانه يحتمل ظاهر ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى رفع القيد صار من الالفاظ الصريحة في التطليق
او نوى الحرية عن العمل من الالفاظ الصريحة في التحرير صدق ديانة لا قضاء فان قيل اللفظ قبل الارادة لا يسمى حقيقة ولا
مجازا فينبغي ان لا يثبت الحكم في الصريح قبل الارادة ولا يقع الطلاق فيما اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
انت طالق قيل الارادة ثابتة ههنا حكما باعتبار قيام اللفظ مقام الارادة فان المتكلم لا يتكلم بلفظ ظاهر
مراده ظهورا تاما الا وهو مريد به فيما يخص التكلم تمثل بهذا اللفظ مقام الارادة فان قيل المراد المجاز المتعارف
صريح ولو نوى الحقيقة تصدق لانه نوى حقيقة كلامه قيل انما تصدق ديانة لا قضاء على هذا اي على ان الصريح
يوجب ثبوت معناه باي طريق كان نوى او لم ينوي قلنا اذا قال الرجل لامرأته انت طالق نظر النعت
او طلقتك نظر الاخبار او يا طالق نظر النداء يقع الطلاق نوى او لم ينوي جملة الفعل بتاويل المصدر مبتدا
والخبر محذوف اي ايقاعه بعدم نيته سواء والجملة مستانفة وكذلك اي و مثل اذا قال لامرأته انت طالق او
طلقتك او يا طالق اذا قال المولى لعبده انت حر او حررتك او يا حر فانه يثبت العتق نوى او لم
ينوه وعلى هذا اي وعلى ان الصريح ظاهر المراد ويثبت معناه باي طريق كان قلنا ان التيمم يفيد الطهارة المطلقة
كالماء لان قوله تعالى ولكن يريد اي يريد الله تعالى ليطهركم بعد قوله فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه
ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج معناه لم يرد الله ان يضع عليكم من حرج وشدة في باب الطهارة حتى
لا يرخص لكم في التيمم ولا يجوز لكم التطهير الا بالماء ولكن يريد ليطهركم بالتيمم من الاحداث والانجاس كما طهركم
بالماء رحمة منه وتخفيفا صريح في حصول الطهارة به اي بالتيمم لظهور المراد به ظهورا تاما بكثرة الاستعمال
لان لفظ التطهير موضوع لازالة النجاسة اولا ثم للطهارة واستعمل لها عرفا وشرعا والمراد ليطهركم
بهذا الصعيد او باستعمالها فيفيد النص بصريحه ان يكون التيمم مطهرا على الاطلاق كالماء ولنا في
فيه اي في التيمم قولان احدهما انه اي ان التيمم طهارة ضرورية يراد بالطهارة المطهر اي مطهر ضروري او يحمل
الكلام على حذف مضاف اي ذو ثبت طهارة ضرورية في حق فرض واحد لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
وهي ترتفع بالفرض الواحد والاخرى اي والقول الاخر انه اي ان التيمم ليس بطهارة لان التيمم تلويث
وتلطيخ ولا يرفع الحدث حقيقة فلا يكون طهارة بل هو ساتر الحدث لا رافع له ولهذا يعود حكم الحدث السابق

اذا راى

اذا راى المتيمم الماء مع ان رؤية الماء ليس بحدث لانه نجس فلو كان التيمم طهارة مطلقة ورافعا للحدث السابق لما عاد
برؤية الماء لان الزائل لا يعود فعلم ان الحدث الاول باق لكن ابيحت الصلوة مع الحدث للضرورة لكنا نقول
انه طهارة مطلقة بصريح النص وهو قوله ولكن يريد ليطهركم بعد ذكر التيمم فكان خلافه خلاف النص الصريح بالمراد
وانما عاد الحدث السابق برؤية الماء لان عدم القدرة على استعمال الماء شرط لوجود التيمم ابتداء وبقاء فعند
القدرة على استعمال الماء يرتفع التيمم لعدم شرطه فيعود الحدث السابق فان قيل جاز ان يكون رؤية الماء منافية
لابتداء التيمم دون بقائه كعدم الشهود في باب النكاح حيث يمنع ابتداءه دون بقائه قيل الطهورية
صفة راجعة الى المحل فيكون الابتداء فيه كالبقاء سواء كالمحرمية في باب النكاح بخلاف عدم الشهود فافترقا ونقول
في جواب الشافعي ان التيمم خلف عن الوضوء بالاتفاق ولا وجود للخلف عند القدرة على الاصل فيزول التيمم بالقدرة
على الماء قيل الخصم ان يقول كون طهارة ضرورية ثابت بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من
حرج لان نفي الحرج المنفي هو اللازم على ان لا يرخص في التيمم اذ معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج بان لا يرخص
في التيمم ولكن يريد ليطهركم اذا اضطررتم اليه لفقد الماء للصلوة فيقتضي ان يكون التيمم جعل طهارة للضرورة
النص يقتضي ان يكون المصير الى التيمم عند العجز عن الماء فاذا استعمله يكون الطهارة على الاطلاق
على الصريح لفظ التطهير فجعله ساترا للحدث او طهارة ضرورية يكون تركا للعمل بهذا النص وعلى هذا الاختلاف
وهو ان التيمم يفيد الطهارة المطلقة عندنا كالماء والطهارة الضرورية عنده يخرج المسائل الستة الشرعية
على المذهبين اي على مذهبنا ومذهب الشافعي رحمه الله جواز التيمم قبل الوقت اي قبل دخول وقت الصلوة
عندنا لانه طهارة مطلقة كالماء فيترتب عليه الاحكام كما يترتب على الماء وعدم جوازه عنده لانه طهارة ضرورية
والضرورية الى اسقاط الفرض انما تتحقق وقت الصلوة فلا يجوز قبلها واداء الفرضين اي جواز اداء
الفرضين بتيمم واحد عندنا كالماء وعدم جوازه عنده لما سبق ان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة
ترتفع بالفرض الواحد لكن الداعية الى الاخرى اي الضرورة المتجددة توجب تيمما آخر وله ان يقول قد
تقرر في النحو انه اذا عطف على الضمير المجرور المتصل اعيد الجار فكيف عطف قوله واداء الفرضين على الضمير المجرور
المتصل في قوله وجوازه قيل بانه عطف على جوازه بحذف المضاف اي وجوازه اداء الفرضين واقامة

المتيمم اي وجواز امامة المتيمم للمتوضئين عندنا لا محمد وعدم جوازه عنده لان طهارته ضرورية والوضوء طهارة اصلية
فلا يجوز بناء القوي وهو المقتدي على الضعيف وهو الامام كامامة المومي للراكع والساجد قوله ان يقول ان
الشافعي لم يقل في الاقتداء بالابتناء بل قال الاقتداء اداء على سبيل الموافقة حتى اجاز اقتداء المفترض
بالمتنفل واوجب قراءة الفاتحة على المقتدي ولم يوجب اعادة الصلوة على المقتدي لو ظهر بعد الصلوة ان
الامام كان على غير وضوء فكيف لا يجوز امامة المتيمم للمتوضئ وهو في غاية الصعوبة على مذهبه ثم ان محمدا خالف ابا
حنيفة وابا يوسف رح في امامة المتيمم للمتوضئ فالنص حجة عليه ثم اعلم ان محمدا رح لم يبن هذه المسئلة على ما بنى
عليه الشافعي رح من كون التيمم طهارة ضرورية بل بناها على اصل اخر وهو ان المتوضئ صاحب الاصل والمتيمم صاحب
الخلف وصاحب الاصل قوي وصاحب الخلف ضعيف ولا يجوز بناء القوي على الضعيف وما وقع في الهداية في دليل
محمد انه طهارة ضرورية لم يرد به الضرورة التي اعتبرها الشافعي رح بل اراد بالضرورة انه لا يصار اليه الا عند عدم
الماء فكان ضعيفا بالنسبة الى الوضوء ولا يجوز بناء القوي على الضعيف وجوازه اي جواز التيمم بدون
خوف تلف النفس او العضو بالوضوء يعني يجوز التيمم مع وجود الماء اذا خاف زيادة المرض بالوضوء عندنا
عام وعنده لا يجوز الا اذا خاف تلف النفس او العضو بالوضوء لعدم الضرورة فيما دون ذلك وجوازه
اي جواز التيمم للعيد والجنازة اي لصلوة العيد وصلوة الجنازة عندنا عند وجود الماء لخوف الفوت وعدم جوازه
عنده لانهما يقضيان عنده مع عدم تكررهما فلا تتحقق الضرورة اليه ولان التيمم طهارة ضرورية لم يشرع الا
عند عدم الماء فعند وجوده لا يكون طهارة ولا صلوة الا مع الطهارة قلنا نقول انهما لا يقضيان فهو عادم
الماء في حقهما اذا خاف الفوت وجوازه بنية الطهارة حصول الطهارة عندنا وعدم جوازه عنده بل يشترط عنده ان
ينوي الوضوء لان الضرورة لا تمس الا للصلوة وفي بعض الشروح يشترط عنده ان ينوي بنية استباحة الصلوة لا بنية الطهارة ثم
الشيخ ذكر في جميع ذلك الحكم الذي عندنا ولم يذكر الحكم الذي عنده فلا بد من تقدير معطوف ويجوز هذا الكلام المذكور [illegible]
قوله على المذهبين وقد قررنا ذلك [illegible] وخفيه من التقرير والكناية ما استتر معناه اي مراده استتارا لا يظهر
للسامع الا بدلالة او قرينة زائدة حقيقة كانت او مجازا قوله يدخل في هذا التعريف المشكل والمجمل لانه
يصدق بعض اقسام هذا التقسيم على قسم من اقسام تقسيم اخر والتمايز بينهما بالحيثية والاعتبار فيما هذا يكون المجمل ما استتر
معناه

معناه سواء كان مشكلا او مجملا او غير ذلك او يقال معناه المستتر معناه بالاستعمال بدلالة مورد التقسيم فخرج المجمل
والمشكل والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية يريد به انه ليس بكناية حقيقة بل بمنزلة الكناية لاستتار
معناه باعتبار احتمال الحقيقة والمجاز فاما بعد ان يصير متعارفا صار بمنزلة الصريح مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان
في الاول قوله ان يقول ان المتكلم ان نصب قرينة صارفة فالمجاز متعين عند السامع وان لم ينصب
فالحقيقة متعينة عنده فكيف يحتمل المجاز الغير المتعارف الحقيقة والمجاز فكيف يكون بمنزلة الكناية وقال بعض المشايخ
المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية حقيقة لاستتار معناه باعتبار احتمال الحقيقة والمجاز وعليه الجمهور وفي المعتبر
ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فكيف يكون المجاز كناية
حقيقة اللهم الا ان يقال هذا الفرق على اصطلاح البيان لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان
ملزوم له لا على اصطلاح علماء الاصول لانهم لم يفسروها الا بما استتر المراد به بالاستعمال ولم يشترطوا الانتقال
من اللازم الى الملزوم وبدليل ان اطلاق السبب على المسبب مجاز مع انه ليس فيه الانتقال من الملزوم الى اللازم
كما ان الفاظ الفسخ يذكر ويراد بها زوال ملك المتعة وانها غير ملزوم لزوال ملك المتعة ولا يمتنع وجودها
بدونه وبدليل ان العلة والمعلول كل واحد منهما يصح ان يكون لازما وملزوما وقد يجيء الاستعارة من الجانبين و
بدليل ان السبب اذا كان خاصا يصح الاستعارة من الجانبين ولا شك ان المسبب ملزوم السبب وبدليل
ان الضمائر كنايات وليس فيها الانتقال من معانيها الى شيء اخر والبعض المجاز لا وجود له بدون الاتصال وهو ليس
بشرط في الكناية لان العرب يكني عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء وليس بينهما اتصال بل بينهما
مضادة قلت لان التضاد قد ينزل منزلة التناسب لنوع تهكم وتمليح كقولك للجبان رايت ليثا
وللبخيل رايت غيثا ومنه قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم اي فانذرهم استعمل التبشير في ضد معناه وهو الانذار
بواسطة تهكم او تمليح على ما عرف في علم البيان وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية او دلالة الحال
التي تقوم مقام النية كمذاكرة الطلاق او قرينة غيرها اذ لا بد من دليل يزول به ابهامه لكن الدليل التردد
ويترجح به بعض الوجوه لما فيها من التردد واحتمال الوجوه بخلاف الصريح فان المتكلم اذا [illegible] يقع بلفظ
الطلاق مثلا ثبت مراده ويقع الطلاق لان لفظه قائم مقام معناه فلا حاجة الى النية قوله وشرطها

النية او دلالة الحال لثبوت الحكم بها في حق المتكلم او في حق السامع لا سبيل الى الاول لان المتكلم اذا حضرته النية ثبت
المراد في حقه وان لم يحضره النية لا تكفيه دلالة الحال ولا الى الثاني لان السامع انما يثبت المراد في حقه بدلالة
الحال او غيرها واما النية فامر مبطن لا وقوف للسامع عليه ولا يثبت الحكم في حقه بنية المتكلم فثبت ان دلالة
الحال لا تقوم مقام النية قيل لعل المراد ان ثبوت الحكم بها في حق المتكلم بالنية وفي حق السامع بدلالة الحال او
قرينة غيرها او المراد ان الحكم يثبت بها اذا علم السامع ان المتكلم نوى من كلام احد معانيه بان قال نويت واردت
كذا او علم بدلالة من الدلائل كدلالة الحال او غيرها على استعمال هذا اللفظ لذلك المعنى ككنايات الطلاق حال
مذاكرة الطلاق فانه يقع بها الطلاق بدلالة الحال وان قال المتكلم انو به الطلاق كذا ذكره الشارح ثم اعلم ان دلالة
الحال وان كانت بمنزلة النية لكن النية اقوى فاذا تعارضا اي النية ودلالة الحال يترجح النية ولهذا المعنى
اي ولاجل ان الكناية ما فيه استتار المراد يسمى لفظ البينونة والتحريم ونحوهما في قوله انت بائن وانت حرام
وحبلك على غاربك والحقي باهلك وانت بتة وبتلة كناية في باب الطلاق مجازا وان لم تكن كناية في
غير باب الطلاق لكونها ظاهرة المراد في نفسها لان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البينونة والحرمة وهو
الانفصال والمنع وانما كانت كناية في الطلاق لمعنى التردد اي لحصول معنى التردد واستتار المراد لان
بينونتها في حقها يحتمل ان يكون عن وصلة النكاح او عن المحبة او عن المعاصي او عن الخيرات او عن امثالها او الترف
او الورع او عن غيرها من وجوه الوصل وكذا الحرمة يحتمل ان يكون حراما على الزوج او على غيره من الرجال او تكون
ممنوعة عن المعاصي او عن الخيرات او عن الوالدين او عن الخروج والبروز فاذا ثبت الاحتمال فيها من وجوه
استتر مراده من قوله انت بائن او حرام فلذا سمي كناية بها اي في باب الطلاق قيل قوله معنى التردد
واستتار المراد مستدرك لانه مستفاد من قوله ولهذا المعنى لان معناه ولاجل ان الكناية ما فيه استتار
المراد فيلزم التكرار في ذكر العلة قيل انه بدل من قوله ولهذا المعنى متضمن لبيانه على نحو قوله تعالى امدكم بما
تعلمون امدكم بانعام وبنين او بيان له فلا يلزم التكرار في ذكر العلة لانه اي ان كل واحد من لفظ البينونة
والحرام عطف على محذوف مفهوم من الكلام والتقدير وهذه الالفاظ تعمل بموجباتها لا انه يعمل عمل الطلاق
او عطف على قوله لهذا المعنى اي لهذا المعنى يسمى كناية لا لاجل انه يعمل عمل الطلاق على ما يشير اليه ظاهر قوله كنايات
عن الطلاق

عن الطلاق كانه جواب ما يقال لو كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق لكانت عاملة عمل الطلاق في وقوع
الطلاق الرجعي كما قال الشافعي رحمه الله والواقع بها عندكم البائن وتقرير الجواب ان هذه الالفاظ حقائق لها تاثير في انقطاع
النكاح وهي البينونة والحرمة فتعمل بموجباتها وهي البوائن ولا ضرورة في العدول عن حقائقها الى جعلها كنايات عن صريح
الطلاق حتى يقع الطلاق الرجعي لانها تصرفات صادرة عن اهلها الى محلها فتعمل بموجباتها وانما سميت كنايات لا
حقائقها وجوهها كسائر الالفاظ المشتركة فاستتر مرادها كالاستتار في الكنايات لا انها يكنى بها عن صريح الطلاق
ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يكون الطلاق بنحو قوله ابتغي الازواج والحقي باهلك وتخمري وتقنعي واستتري
رجعيا اذ لا تاثير لها في قطع النكاح والجواب عن الاول ظاهر لان ابتغاء الازواج لا يصح الا بالبائن وكذا عن
الثاني لان اللحوق باهلها انما يصح بعد العدة سواء كان الطلاق رجعيا او بائنا لانه ان كان بائنا فظاهر
وكذا اذا كان رجعيا لانه يصير بائنا بعد العدة واما قبل العدة فلا سواء كان الطلاق رجعيا او بائنا وكذا
البواقي لان الطلاق فيها انما يقع ضرورة تصحيح الامر بالتخمر والتقنع والاستتار والامر بها انما يصح لو كان
الواقع بائنا اما اذا كان رجعيا لا يصح الامر بها لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطي فيمنع منه اي مما ذكر ان هذه
الالفاظ عندنا عاملة بنفسها وعنده عاملة عمل الطلاق حكم الكنايات في حق عدم ولاية الرجعة انما ثبت له
حق الرجعة ام لا فعندنا غير ثابت لوقوع الطلاق البائن وعنده ثابت لوقوع الطلاق الرجعي ولوجود التردد
في الكنايات على ما ذكرنا من احتمال الوجوه بهذا التفصيل المعلل بوجود التردد لا يقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف
لانها لا تندرئ بالشبهات وفي الكنايات قصور وشبهة في ثبوت موجبها لاستتار المذكور حتى لو اقر رجل على نفسه
في باب الزنا والسرقة لا يقام عليه اي على المقر الحد اي حد الزنا او السرقة ما لم يذكر المقر اللفظ الصريح حتى لو قال
جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يقام حد الزنا ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال جامعك فلان جماعا
حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه اي على القائل حد القذف لعدم التصريح وكذا لو اقر على نفسه بلفظ الاخذ
في السرقة لا يقطع يده ما لم يقل سرقت ولهذا المعنى اي لوجود معنى التردد لا يقام الحد على الاخرس بالاشارة
اي اذا اشار الاخرس بزنا او سرقة وفهم من اشارته الاقرار بالزنا او السرقة لا يحد لنوع التردد في الاشارة
بالنسبة الى الصريح ولو قذف عطف على قوله لا يقام اي ولهذا قلنا لو قذف رجل رجلا بالزنا بان قال فلان

زان فقال الآخر الثالث صدقت انت لايجب الحد عليه اي على الثالث وهو المصدق لاحتمال التصديق
له للقاذف في غيره القذف لاحتمال ان يراد صدقت قبل هذا انما يكون كذبت الآن في هذا فلم يكن تصريحا بالقذف
فلم يجب الحد وبتقليل هذا جاء اذا قذف رجل رجلا بالزنا فقال الثالث هو كما قلت فان الثالث يحد مع انه ليس
بتصريح بالنسبة الى الزنا مثل قوله صدقت قيل انه جعل التشبيه يوجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول
علي في حق اهل الذمة انما اعطوا الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري
على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت معها فالكاف ههنا ايضا يوجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فكان
نسبة الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول كما هو موجب العام عندنا كذا ذكر الشارح بخلاف صدقت فانه ليس فيه
ما يوجب العموم قيل نظر لانه على هذا اذا قال انت كالحر ينبغي ان يعتق العبد لان كاف التشبيه يوجب العموم
في المحل الذي يقبله مع انه لم يعتق لان المحل بحقيقة الاحرار يمكن في نفي الرق ووجوب العبادات
ونحو ذلك فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز كذا قيل او يقال
ان قوله صدقت يحتمل وجوها مختلفة والكلام باعتبار الظاهر يقع تصديقه في نسبته الى الزنا ولكن الظاهر
لا يكفي لايجاب الحد بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة التصريح في نسبته الى الزنا لانه لا يحتمل الا وجها آخر كذا في
الكشف وفيه نظر لان الكاف للتشبيه والتشبيه لا يكون الا بان لا يكون زانيا حقيقة بان جامع امرأة حال حيض
او نحوه من الوطي الحرام الذي لا يكون زنا في الشرع لانه لو كان زانيا حقيقة لا يكون هو كما قال بل يكون عين ما قال
[illegible] التصريح في النسبة او يقال ان في قوله هو كما قلت المقذوف مذكور لان قوله هو عائد اليه
لانه هو المذكور وفي قوله صدقت غير مذكور فيحتمل التصديق في غير هذا الحكم فلم يكن تصريحا بالقذف فلا يجب الحد كذا في
المستوفي وفيه نظر لان الضمير لو كان عائدا الى المقذوف لكان معناه المقذوف كقولك وهو فاسد لانه يستلزم
التشبيه الذات بالقول فالظاهر ان الضمير عائد الى ما قذف به فيكون معناه القول الذي قذفت به زيدا مثلا
كقولك فكيف يجب الحد به ولان الضمير يحتمل عائدا الى المقذوف كما زعم الشارح لو يحتمل ان يكون الى ما قذف به
فكيف يثبت الحد الذي بناه على عدم شبهه فصل في المتقابلات المخصوص لما فرغ من بيان وجوه استعمال
ذلك النظم شرع في بيان وجوه البيان بذلك النظم اي هذا فصل في بيان المتقابلات بكسر الباء اذ التفاعل

بسند

بسند الى المتعدد ثم نحو تقابلنا وتضادينا ثم التقابل جنس تحته اربعة انواع التناقض والتضاد والتضايف
والملكة والعدم على ما عرف في موضعه وقد يطلق على كل واحد من هذه الانواع اسم الضد في اصطلاح الفقهاء وهو
المراد ههنا كانهم ارادوا بالضد الشيء ما يقابله ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة كالظهور
والخفاء ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المجمل المفسر وضد المتشابه المحكم فيكون المراد
بالمتقابلات المتضادات اي هذا فصل في الاقسام التي لكل واحد منها يضاد الآخر يعني بها اي يريد بالمتقابلات الظاهر
والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها اي التقابل الظاهر والنص والمفسر والمحكم من الخفي بيان اي مع ما يقابل
هذه الاقسام من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه فظاهر كلام المصنف يومي الى ان الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
من اقسام البيان لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار
ظهور المراد للسامع وخفائه عليه وان لم يكن من اقسام البيان كما يومي اليه كلام البعض لكان ذكرها لتوضيح معاني
الظاهر والنص والمفسر والمحكم فان معرفة الشيء يتأكد بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها
تتبين الاشياء وانما ذكر المتقابلات لهذا القسم دون القسمين الاولين لان اقسامها يضاد بعضها
بعضا فان الخاص يضاد العام والحقيقة يضاد المجاز فحصل المقصود وهو ايضاح المراد بخلاف الظاهر فانه
لا يزداد الوضوح المفسر فاحتيج الى ذكر المتقابل لايضاح المراد قيل كما ان الظاهر يقابل الخفي والنص يقابل
المشكل والمفسر يقابل المجمل والمحكم يقابل المتشابه فكذا الخاص يقابل العام والمشترك يقابل المأول والحقيقة
يقابل المجاز والصريح يقابل الكناية فما وجه التخصيص بهذه الاقسام بتسمية المتقابلات دون غيرها قيل هذا
اصطلاح ولا مشاحة فيه مع كثرة التقابل في هذه الاقسام وقلته في غيرها فلم يكن منظورا فيها ثم لما ذكر الاقسام
المذكورة مجملا شرع في تفصيلها فقال الظاهر اي في الاصطلاح اسم لكل كلام في قولهم اسم اشارة الى ان لفظ
الظاهر في اصطلاح الاصوليين نقل الى الاسمية وان كان صفة في الاصل وفي قوله كلام اشارة الى ان هذا القسم
من المركبات اذ الكلام هو ما تضمن كلمتين بالاسناد اي اسم المركب ظهر المراد به للسامع العالم باوضاع
اللغة بنفس السماع اي بمجرد سماع الكلام اي من غير تأمل بيان لنفس السماع او صفة مصدر محذوف اي ظهورا
حاصلا من غير تأمل وفيه احتراز عن الخفي والمشكل وامثالهما فان مرادهما يظهر بالتأمل لا بنفس السماع والمراد

بالظاهر الظاهر الاصطلاحي وبقوله ظهر المراد الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يكون هذا التعريف شاملا لنفسه والمراد

بالمراد المختص بالوضع اي المراد اللغوي دون المراد المختص بالمتكلم لانه لو عم مراد المتكلم يكون نصا لان مراد المتكلم هو المسوق

له الكلام قطعا وعار ان يقول لا نسلم ان مراد المتكلم هو المسوق له الكلام قطعا اذ لا يلزم من كون المعنى مراد المتكلم

كون الكلام مسوقا له لان مراد المتكلم اعم قد يكون مسوقا له الكلام وقد لا يكون فلا حاجة الى ان يراد بالمراد المراد

المختص بالوضع دون المراد المختص بالمتكلم الا انه يدخل حينئذ الخفي والمشكل والمجمل لان كلا منها قد يكون ظاهر

قوله المراد المراد المختص بالموضوع الا ترى ان المراد المختص بالوضع في قوله تعالى وحرم الربوا مثلا يظهر بنفس سماع الكلام وهو

مطلق الفضل قبل البيان بالاشياء الستة والمراد الظاهر المختص بالمتكلم وعلى هذا فقس الباقي والنص ما

يسوق الكلام لاجله كلمة ما عبارة عن كلام وقوله سوق الكلام اقامة المظهر مقام المضمر وقوله لاجله محمول على حذف

مضاف اي النص كلام يسوق لاجل بيان موجبه والسوق يعرف بقرينة ينضم اليها الكلام فيزداد الظهور

لاشتراك الظاهر والنص في اصل الظهور وبالقرينة يزداد الظهور في النص والحاصل ان النص ظاهر في نفسه والسوق

يزداد الظهور فازداد وضوحا على الظاهر بالسوق وتوضيح الفرق بين الظاهر والنص انك لو قلت رايت فلانا

حين جاء القوم كان قولك رايت فلانا نصا حيث سيق الكلام لافادة معناه وهو رؤية فلان وقوله حين جاء القوم

ظاهر حيث لم يسق الكلام لافادة معناه وهو مجيء القوم ولو قلت جاءني القوم حين رايت فلانا كان قولك جاءني

القوم نصا وقولك حين فلانا ظاهرا تعريف بعض هذه الاقسام يصدق على البعض فان تعريف الظاهر مثلا

صادق على النص لان لفظ النص ظهر مراده للسامع بنفس السماع من غير تامل لكن النص معه السوق وكذا تعريف

النص صادق على المفسر ليس بين هذه الاقسام منافاة حمل على هذا قولهم في النص ما ازداد وضوحا

على الظاهر وفي المفسر ما ازداد وضوحا على النص وكذا في المحكم ما ازداد قوة على المفسر الزيادة تقتضي وجود المزيد

عليه فيكون النص مشتملا على ما في الظاهر وكذا المفسر والمحكم فيكون بين هذه الاقسام عموم وخصوص مطلق فالظاهر

اعم من الكل والنص اعم من البواقي فلا ضير في صدق احدها على الآخر اقتصار ما ذكره في شرح الحسامي

فان رغبت فعليك بمطالعته ان يقول اقسام التقسيم الواحد لا بد وان يكون كل قسم منها قسيما للآخر فكيف

يكون بعض هذه الاقسام اعم من الآخر ويمكن ان يجاب بان هذا التقسيم بالحقيقة منقسم الى قسمين قسم في بيان ظهور

وقسم في

وقسم في بيان خفاء كما يشير اليه كلام المصنف فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه

ولا شك انه بين هذين القسمين منافاة وما ذكر من الاقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من

الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه فهو مراتب لكل قسم من هذين القسمين في الظهور والخفاء فالاربعة الاول بيان

مراتب الظهور بعضها فوق بعض في الظهور والاربعة الاخيرة بيان مراتب الخفاء بعضها فوق بعض في الخفاء

وذلك لان الظهور والخفاء كل واحد منهما يحتمل الزيادة ونهاية الظهور في المحكم وادناه في الظاهر وكذا النهاية

الخفاء في المتشابه وادناه في الخفي فلا ضير في كون ادناها اعم من اعلاها مطلقا فاحفظه فانه حسن بديع او

نقول بان تعريف الظاهر محمول على حذف بقرينة تعريف النص اي ظهر المراد للسامع مع كون الكلام غير مسوق له

فيخرج النص واخواته يصدق حد النص الكتابي على العبارة حيث سيق الكلام لافادة معناه

المراد بالسوق هنا السوق من كل وجه على ما نعرف في موضعه ان شاء الله تعالى وقيل لا حاجة الى الاحتراز

عنها في حد النص لانهما ليسا من اقسام التقسيم واحد وانما قدم الظاهر على النص مع انه ادنى درجة في الوضوح

لانه اصل من حيث ان وجود النص مفتقر اليه لان الزيادة تقتضي وجود المزيد عليه بخلاف العكس فان وجود

الظاهر لا يحتاج الى وجود النص لا شتراط السوق في النص وعدم اشتراطه في الظاهر مثالهما اي مثال كل واحد من

الظاهر والنص في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا اي احل كل بيع وحرم البيع الذي فيه الربوا فالاية الفاء

للتعليل اي لان الاية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربوا رد المفعول له لقوله سيقت لما ادعاه

قوله والسوق عرف سياق الكلام وهو قوله لما الكفار من التسوية بينهما بين البيع والربوا في الحل حيث قالوا انما البيع مثل الربوا فالسوق عرف لبيان

الكلام وهو قوله انما البيع مثل الربوا فازداد الظهور بالقرينة وانما قالوا انما البيع مثل الربوا ولم يقولوا

انما الربوا مثل البيع مع ان الكلام في الربوا لا في البيع لانه جيء على طريق المبالغة وهو انه قد بلغ من اعتقادهم

في حل الربوا انهم جعلوه اصلا وقانونا في الحل حتى شبهوا به البيع فاما ما اي هذا التشبيه التشبيه المقلوب

والله تعالى اعلم من هذه الاية حل البيع وحرمة الربوا بنفس السماع للسامع

في الكلام وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر مسوق لاجله فصار ذلك اي قوله تعالى احل الله البيع وحرم

الربوا نصا في التفرقة لان الكلام لاجله ظاهرا خبر آخر لقوله صار في حل البيع وحرمة الربوا لان الكلام لم يسق لاجله

بل ظهر ذلك للسامع بمجرد سماع هذا الكلام قيل ان الكفار كانوا يستحلون الربوا او يسوون بين البيع والربوا
فانزل الله تعالى هذه الاية ردا لما ادعوا من التسوية وحل الربوا فكانت الاية مسوقة لتحريم الربوا واثبات ل
التفرقة فكيف ينفهم جعل الاية ظاهرة في حرمة الربوا قلت قد ثبت حرمة الربوا بصدر الاية وهو قوله تعالى
الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان فبقي التفرقة مقصودا بهذه الاية
قال التفرقة في حقيقي لهذا الكلام ام مجازي والظاهر ان كل منهما منتف قيل المعنى الحقيقي لهذا الكلام
هو احلال البيع وتحريم الربوا واما التفرقة فهي من لوازم المعنى الحقيقي فالاحلال والتحريم ثبتا بالصيغة والتفرقة ثبتت
بموجبه قال ان يقول لما كانت التفرقة بطريق الالتزام والمفهوم كيف يكون هذا النص نصا في التفرقة والثابت
بالنص يجب ان يكون ثابتا بنفس الصيغة ولذلك اي ومثل الاية المذكورة قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم
من النساء لان منهن محارم كما لا يخفى اية التحريم وانما اختار ما على من ذهابا الى الصفة لان ما يجيء في صفات من
يعقل فكانه قيل فانكحوا الطيبات لكم ولان الاناث تجري مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى وما ملكت ايمانكم مثنى
وثلاث ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت الصرف للعدل والصفة ومحلهن النصب على الحال من
النساء او من ضمير طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا
وانما لم يذكر احاد ولان اباحة الواحدة يفهم بمقتضى الامر اذ لو لم تكن مباحة لما تحقق الامر بالنكاح فلما فهم ذلك باستلزام
النص لم يتعرض به بخلاف مثنى وثلث حيث لم يفهم بمقتضى الامر لكن الامر لا يقتضي التكرار وسوق الكلام جملة معلقة بها
لقوله وكذلك قوله اي لانه سيق الكلام لبيان العدد ولان الله تعالى بدأ بذكر اول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم يليه
ثم اعقب ببيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور بقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فكرر العدد والمعدود تكرر
فدل ان بيان العدد هو المقصود بالسوق ولان الله تعالى ذكر في اخر هذه الاية ضد العدد السابق لا ضد الامر
بالنكاح فعلم ان المقصود بالسوق هو بيان العدد اذ لو كان المقصود الامر بالنكاح لقال في اخر الاية فان خفتم ان
لا تعدلوا فلا تنكحوا الا اثنتين او ثلثا جاءني زيد راكبا لا عمرو لكان المقصود بيان مجيء زيد لان الانتفاء ينفي عدمه
ولو قال جاءني زيد راكبا لا راجلا كان المقصود بيان ركوب زيد ولان قوله مثنى وثلاث ورباع وقعت حالا
والحال قيد والكلام اذا ورد مع قيد سلبي او ايجابي كان المقصود ذلك القيد ولهذا يجري الصدق والكذب فيه ولانه

اذا ورد

اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات ذلك القيد نحو اسعوا مسرعين وصلوا متطهرين ولانه لو لم
يحمل على ان المقصود بالسوق بيان العدد يلزم التكرار لان اطلاق النكاح عرف بنصوص اخر مثل قوله تعالى وانكحوا
الايامى واحل لكم ما وراء ذلكم لكن العدد لم يكن مبينا فتبين بهذا النص ولو جعل الاطلاق مقصودا بهذا النص يلزم
التكرار قال بحث بوجهين الاول انه لا يلزم التكرار من حيث النص بل يلزم من حيث الظاهر والثاني ان القول با
لتكرار انما يصح لو ثبت تقدم تلك النصوص ولا نسلم ذلك قيل عن الاول بان التكرار في الظاهر اهون من
التكرار في النص لان التكرار في النص تكرار في المقصود والتكرار في الظاهر تكرار في غير المقصود والتكرار في غير المقصود
اهون من التكرار في المقصود وعن الثاني انا حملنا تلك النصوص على التقدم كيلا يلزم التكرار في النص والاولى ان
اطلاق النكاح عرف بفعل النبي عليه السلام وهو مقدم على هذا النص لا محالة فان نكاح خديجة انه كان قبل البعثة وقررت
عليه ولم يظهر دليل الخصوص فلو جعل ذلك مقصودا بالنص لزم التكرار في المقصود لا محالة قال ان يقول ان
قوله تعالى فانكحوا الايامى منكم الاية نص في اطلاق النكاح صرح بذلك صاحب التحقيق فيلزم التكرار في المقصود لان الاطلاق
عرف اولا بفعل النبي عليه السلام ثم اعلم ان قوله لبيان العدد محمول على حذف المضاف اي لبيان نهاية العدد وهو الاربعة
اذ نفس العدد كان معلوما قبل نزول هذه الاية بالاجماع ولولا ذلك الاطلاق لما قيل قال كيف يفهم نهاية
العدد وهي الاربعة من هذا الكلام وظاهره يقتضي جواز نكاح التسع كما زعم بعض اصحاب الظواهر من الروافض او جواز
نكاح ثمان عشر كما زعم اخرون فبيان الاول ان مثنى بمعنى ثنتين وثلث بمعنى ثلث ورباع بمعنى اربع والواو
تفيد معنى الجمع فيكون الجمع تسعا وبيان الثاني ان كل عدد من هذه الاعداد الثلثة بمعنى عدد مكرر فمعنى مثنى ثنتين
ثنتين ومعنى ثلث ثلث ثلث ومعنى رباع اربع اربع والواو تفيد معنى الجمع فيكون الجمع ثمان عشرة قيل سلمنا
ان الواو تفيد معنى الجمع بحقيقته الا ان الحقيقة تركت بدلالة العرف لان مثل هذا الكلام انما يستعمل عرفا في التقسيم
والتقسيم يقتضي عدم الجمع الا ترى انه اذا قيل اقسم هذا المال مثنى وثلث ورباع يفهم منه عرفا انه اراد اثنين اثنين
او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة وذكر الجمع بين انواع هذه الاعداد فيكون الواو في مثل هذا الكلام لمجرد العطف لا للجمع كما
في ارادة الحقيقة القاصرة او يقال ان العرب اذا ذكر العدد الكثير بعد العدد القليل كان القليل داخلا في الكثير بحذا
عرف من استعمالهم فلا يفيد الاية جواز الجمع بين الاعداد الثلثة وقيل الواو هنا يفيد الجمع في الحكم لا في الوجود وقيل

الواو بمعنى او فلا يفيد معنى الجمع ~~ لان او في الطلب اما للاباحة او للتخيير فان كانت للاباحة يفيد جواز الجمع بين
الاعداد الثلثة كما عرف ان كلمة او في مقام الاباحة لا تنافي الجمع نحو جالس الحسن او ابن سيرين فلا تأثيره في العدد
مع الحقيقة وان كانت للتخيير يفيد ان ليس لهم ان ينكحوا الا احد انواع هذه الاعداد كما لو دخل او في المثال المذكور فيلزم
ان من اختاروا احد انواعها لا يجوز ان يتجاوز عنه فكانت الواو على حقيقتها ليدل على تجويز الجمع كما قال صاحب الكشاف
انما جئ بالواو ليدل على تجويز الجمع بين الفرق و لو جئ باو هناك لذهب معنى التجويز فثبت ان هذا الكلام نص في
بيان نهاية العدد و قد علم الاطلاق اي الاباحة اي اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء و الاجازة بنفس
السماع اي مجرد سماع هذا الكلام فصار ذلك اي هذا الكلام ظاهرا في حق الاطلاق اي الاباحة لان من كان من اهل اللسان
يفهم ذلك بمجرد سماع هذا الكلام لان ادنى درجات الامر الاباحة قال قيل حقيقة الامر الوجوب عند الجمهور
و الاباحة بمعنى مجازية والشئ انما يكون ظاهرا في المعنى الحقيقي دون المجازي لان المجاز يفتقر الى التامل في القرينة
و الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس السماع من غير تامل فكيف يكون ظاهرا في اباحة النكاح قيل المجاز اذا تضمن معه
قرينة لفظية كان مراده معلوما بنفس سماع الكلام فلا ينافي كون ذلك الكلام ظاهرا في ذلك المراد و ههنا قرينة
لفظية على ظهور المراد بهذا الامر لانه تعالى قال فانكحوا ما طاب لكم والواجب لا يكون مفوضا الى طيب النفس المكلفين
فظهر ان المراد الاباحة كذا قيل ~~ نظر لان تعليلهم بكون ادنى درجات الامر الاباحة يابي هذا الجواب ~~ الاباحة
في الاوامر الواردة في باب النكاح اصل لا يحتاج الى القرينة بخلاف الوجوب فانه يحتاج الى دليل اخر كما في صورة الخوف
فكان هذا النص ظاهرا في الاباحة دون الوجوب لا احتياجه الى الدليل وفيه ما لا يخفى فالجواب ان المراد بالاباحة
الاجازة و الاذن دون الاباحة الاصطلاحية بدليل قول المصنف وقد علم الاطلاق و الاجازة حيث جعل قوله
و الاجازة عطف تفسير لقوله الاطلاق و لا شك ان هذا الكلام ظاهر في اجازة النكاح و اذنه لان من سمع ذلك
من اهل اللسان يفهم بمجرد السماع ان النكاح امر فيه اجازة و اذن من جهة الشرع سواء كان الامر للوجوب او للندب او
للاباحة على ان هذا السؤال يرد على الشارحين حيث فسروا الاطلاق بالاباحة على المصنف فانه ذكر الاطلاق و هو
في اللغة رفع القيد و المراد ههنا رفع قيد الحرمة و الحظر عن النكاح و هذا المعنى اي رفع قيد الحرمة و الحظر عن النكاح يعرف
بنفس سماع هذا الكلام من غير تامل سواء كان الامر للوجوب او للندب او للاباحة فصار هذا الكلام ظاهرا في رفع

قيد الحرمة

قيد الحرمة و الحظر عن النكاح نصا في بيان العدد و هو اي النص اي صار ذلك نصا في باب نهاية العدد حيث سيق
الكلام له و في اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر و الحرمة لان النكاح رق و كون المنكوحة
حرة ينافي صيرورة كونها مملوكة و لانها مكرمة بالتكريم الالهي كما قال الله تعالى و لقد كرمنا بني ادم و صيرورتها موطوءة
ممتهنة لا يلايم التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف فاشار بلفظ الاطلاق الى ازالة هذه الحرمة التي تمنزلة
القيد للحسي عند المباشرة وفيه اشارة لطيفة فان القيد كما يمنع المقيد عن الشئ فكذا صفة الحرمة و الحظر للفعل تمنع
المسلم عن مباشرة ذلك الفعل فلما ابيح له ذلك صار كانه رفع ذلك القيد و كذلك اي و مثل النص المذكور قوله تعالى
لا جناح عليكم اي لا تبعة عليكم من ايجاب مهر ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن اي ما لم تجامعوهن او تفرضوا لهن
فريضة كلية او عشرا من غشيه بمعنى الا ان و عند الفراء بمعنى حتى و فرض الفريضة عبارة عن تسمية المهر اي الا ان
تسموا لهن مهرا او حتى تسموا و المنصوب معطوف على فعل محذوف تقديره فطلقوهن و متعوهن على الموسع قدره
و على المقتر قدره و معنى النص ان المفوضة التي تزوجت نفسها بغير مهر اذا طلقت قبل الدخول بها لا شئ يجب على
الزوج من مهر مثل او نصفه بل يجب المتعة و هي درع و ملحفة و خمار على حسب الحال و قوله نص خبر مبتدأ محذوف
و الجملة تعليل اي لانه نص في بيان حكم من لم يسم لها مهرا اذا طلقت قبل الدخول من انه لا شئ عليه و لها المتعة
لانه سيق الكلام لبيان حكمها ظاهر خبر بعد خبر اي نص في كذا ظاهر في استبداد الزوج بالطلاق اي في استقلال
الزوج بالطلاق اي في ان له ان يطلقها لانه يعرف بمجرد سماع هذا الكلام من اسناد الطلاق الى الازواج في قوله ان
طلقتم ان ايقاع الطلاق يتعلق بالزوج لكنه غير مقصود بالسوق لان هذا الحكم معلوم للرجال في نسائهم في الشرع
بنصوص او دلائل اخر فكان المقصود بيان حكم هذه المرأة من عدم ايجاب مهر و ايجاب المتعة و قوله اشارة خبر اخر
في بعض النسخ وفيه اشارة الى ان النكاح يصح بدون ذكر المهر لانه لما جعل النساء اللاتي لم يسم لها مهر محلا للتطليق
دل على صحة سبق النكاح اذ لا يتصور الطلاق بدونه و علم انها منكوحات نكاحا صحيحا انما ذكر حكم الاشارة بطريق
الاستطراد لكن البحث في حكم الظاهر و النص لا في الاشارة الا ان النص لما افاد هذا الحكم بطريق الاشارة نبه عليه
و الفرق بين الظاهر و الاشارة مع انهما مشتركان في كونهما مطلوقين و عدم السوق لهما ان الاشارة غير ظاهر و خفيا
لا يفهم كفهم النكاح المذكور و الظاهر ظاهر مراده من اللفظ من كل وجه قال قيل ان يقول اشارة النص ما ثبت

بنظم النص وصحة النكاح المذكور لم يثبت بنظم هذا النص بل باقتضائه لانه ثبت ضرورة صحة التطليق فكيف يكون
اشارة بان صحة النكاح من لوازم التطليق والتطليق منظوم وكثيرا ما يلحق ما هو من لوازم الاشارة او الدلالة
او الاقتضاء وانما سميت عبارة الاشارة واخفيها او يقال المراد بالاشارة اشارة اللغوية دون الاصطلاحية
فيتناول الاقتضاء وكذلك قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه قوله محرم صفة ذا او المجرور بالجوار او صفة رحم
والاسناد مجازي يعني من ملك قريبا محرم عليه نكاحه بشرى او بارث او الهبة او نحوها من اسباب الملك اي من
ملك قريبا محرم عليه نكاحه عتق عليه اي على المالك فالعتق متعلق بكلا الوصفين اي بكونه قريبا وبكونه محرما فلو
ملك بنت العم او ابن العم لا يعتق لعدم المحرمية وكذا لو ملك اختا من الرضاع او امها من الرضاع او زوجة ابيه
لا يعتق لعدم القرابة لانه نص في استحقاق العتق خبر مبتدا محذوف والجملة معللة اي لانه نص في استحقاق
العتق للقريب المحرم اذا ملكه سيق الكلام لاجله ولقائل ان يقول هذا نص في ثبوت العتق للقريب اذا ملكه
لا في استحقاق العتق له اذا ملكه واستحقاق العتق لا يستلزم العتق فالاولى ان يقول نص في ثبوت العتق
للقريب واجيب بان المضاف محذوف اي نص في ثبوت استحقاق العتق للقريب وظاهر في ثبوت الملك
للمالك في القريب المحرم لانه يفهم من قوله عليه السلام من ملك بمجرد سماع هذا اللفظ من غير تامل وحكم الظاهر والنص
وجوب العمل بهما اي بكل واحد من الظاهر والنص مع احتمال ارادة الغير اي مع احتمال التاويل والتخصيص اذ كل منهما
يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص واختلفوا ان هذا الاحتمال هل يخل بالقطع ام لا فعند الجمهور لا وقيل يخل فيكونان
جانبين واليه يشير كلام المص حيث جعل العمل لا محالة كما قال الشافعي في حكم المفسر والمحكم والاول اصح لان هذا الاحتمال
غير ناشئ عن الدليل فلا ينافي القطع على ما سبق اليه الاشارة وذلك اي كل واحد من الظاهر والنص في احتمال ارادة
الغير بمنزلة المجاز مع الحقيقة يعني كما ان الحقيقة تحتمل المجاز فكذا الظاهر والنص يحتملان المجاز والخصوص غير
ان هذا الاحتمال معتبر عند البعض غير معتبر عند الجمهور فهذا اعني قوله وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة يترتب
على المذهبين وعلى هذا اي وبناء على ما ذكرنا ان حكم الظاهر وجوب العمل بما ظهر قلنا قوله على هذا متعلق بمحذوف
اي وبناء على هذا وهو وجه ينبني صفة مصدر محذوف اي وقلنا قولا مبنيا على هذا اذا اشترى قريبه يريد به
قريبا يكون ذا رحم محرم حتى عتق عليه بالحديث فهو اعني الشارع سواء اراد عتقه او لم يرد يكون هو اي المشتري

معتقا

معتقا عملا بالملك الثابت في القريب لغة ظاهرا بقوله عليه السلام من ملك وقابل ان يقول كون المشتري معتقا ليتوقف
على اعتاقه وهو غير معتق ذا ب بانه اذا اشتراه مع العلم انه يعتق عليه فقد قصد اعتاقه فيكون معتقا في قوله
وهذا او نوى بالشراء الكفارة يجب عليها وكذا اذا لم يعلم انه يعتق عليه بالشراء لان الجهل ليس بعذر في دار الاسلام
فيما يرجع الى الشرع ويمكن ان يقول انه معتق شرعا اي جعل الشارع معتقا وان لم يقصد الاعتاق ويكون الولاء له
اي ولاء الاعتاق للمشتري ضرورة كونه معتقا اذ الولاء للمعتق لقوله عليه السلام الولاء لمن اعتق وقابل ان يقول
ان اصحابنا اختلفوا في ان السبب للولاء هو العتق على ملك المالك او الاعتاق فاكثرهم على الثاني وبعضهم على ان السبب
هو العتق على ملكه وهو الصحيح بدليل الكاتب وورث قريبه عتق عليه ويكون الولاء له وان لم يوجد منه اعتاق وبدليل ان الولاء
يضاف الى الاعتاق فيقال ولاء العتاقة ولا يقال ولاء الاعتاق وفي الاضافة دليل السببية ثم اثبات الولاء على
المذهب الاول في هذا ظاهر وعبارة المص تشير الى المذهب الاخر وهو مشكل لان المشتري غير معتق حقيقة وانما
هو معتق شرعا بناء على ما اشرنا اليه والظ لك ان تقول ما وقع تخصيص هذا الكلام تفريع ثبوته على حكم الظاهر من بين سائر
الظواهر ويمكن ان يقال ان ثبوت الولاء من لوازم ثبوت الملك فلهذا الكل ثبوت الملك بان الظاهر واجب العمل
ليكون الملك الثابت به لازما جوازا ليتفرع عليه ما هو من لوازمه لان ثبوت الفرع يعتمد ثبوت الاصل وانما يظهر التفاوت
بينهما اي بين الظاهر والنص عند المقابلة اي المعارضة فيصير الاولى وهو الظاهر متروكا بالثاني وهو النص لان
النص اقوى لان المقصود بسوق الكلام لاجله بخلاف الظاهر لانه غير مقصود والمراد بالمقابلة اللغوية والصورية فلا يرد
ما قيل ان شرط المقابلة تساوي الحجتين المتقابلين في القوة ولم يوجد ههنا ولهذا اي ولاجل ان التفاوت بينهما
واقع عند المقابلة لو قال الزوج لها اي للمرءة طلقي نفسك فقالت المرءة ابنت نفسي يقع الطلاق رجعيا
لا بائنا لان هذا اي قولها ابنت نص في صريح الطلاق لانه وقع جوابا لقوله طلقي والجواب يطابق السوال وما
في حكمه كالتفويض ولانه سوق قولها ابنت لاثبات ان ما فوض اليه والمفوض هو صريح الطلاق فكان نصا فيه وظاهرا
في البينونة اذ يفهم ذلك بمجرد السماع فيترجح العمل بالنص فيقع الطلاق رجعيا لا بائنا لا ولاية للمرءة
ان تطلق نفسها الا بحكم التفويض والمفوض هو صريح الطلاق وهي لما اوقعت البائن فقد خالفت المفوض
فينبغي ان يكون قولها لغوا اجيب بان عدم ثبوت البينونة هنا لعدم امكان العمل بالظاهر لا لاجل معارضة النص لان

الزوج انما فوض اليها الطلاق الرجعي دون البائن فلا تملك المرأة ايقاع البائن واجيب بان قولها مطابق للتفويض
في اصل الطلاق مخالف له في وصف البينونة فيثبت اصل الطلاق ويلغوا وصف البينونة ولقائل ان يقول كيف
يستقيم قوله فيترجح العمل بالنص والترجيح يعتمد سبق التعارض والتعارض انما يكون بين الكلامين وقولها ابنت
نفسي كلام واحد اللهم الا ان يقال في الكلام لما كان في محل الاشكال بمنزلة كلامين احدهما ظاهر والآخر نص فاشبه
تعارض الظاهر والنص فيتحقق الترجيح بهذا الطريق او يقال ان المراد بالترجيح التعيين اي فيتعين العمل بالنص
ولقائل ان يقول النص لا بد وان يكون منطوقا كالظاهر على ما عرف وصريح الطلاق ليس بمنطوق بقولها ابنت
وانما المنطوق البينونة والمنطوق اقوى من غيره فكيف يمكن يقع الطلاق رجعيا واجيب بان القرينة اذا قامت
على ترك حقيقة المنطوق وارادة غير المنطوق كان غير المنطوق في حكم المنطوق وههنا كذلك لان قوله طلقي قرينة
على ترك حقيقة قولها ابنت وارادة صريح الطلاق على ما بينا فكان صريح الطلاق بمنزلة المنطوق ولقائل ان يقول
ان صريح الطلاق معنى مجازي لقولها ابنت ثبت بقرينة قوله طلقي نفسك والمجاز اذا انضمت معه قرينة لفظية كان
مراده مفهوما بنفس السماع فيكون قولها ابنت ظاهرا في صريح الطلاق كما هو نص فيه لا في البينونة كما ان قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم ظاهر في اباحة النكاح لا في وجوبه فلا تعارض بين الظاهر والنص ههنا اللهم الا ان يقال ان كونه ظاهرا
في البينونة بمعنى انها معنى حقيقي له وصريح الطلاق معنى مجازي له والشيء انما يكون ظاهرا في المعنى الحقيقي دون المجازي
لان المجاز يحتاج الى التامل في القرينة والظاهر ما ظهر المراد منه بنفس السماع من غير تامل وفيه بحث لا يخفى ولقائل ان يقول
ترجح النص على الظاهر ههنا لضرورة صيرورة الكلام لغوا لان المرأة لا ولاية لها ان تطلق نفسها الا بحكم التفويض
والمفوض صريح الطلاق دون البائن فلو لم يحمل قولها ابنت على الصريح الطلاق بدلالة قوله طلقي نفسك صار
لغوا فلا يلزم من ترجح النص على الظاهر بهذا الطريق ترجحه عليه مطلقا وجوابه يفهم مما ذكرنا فافهم وفي بعض النسخ وقع
نص في الفرقة موضع نص في الطلاق وهو مشكل لان الفرقة والبينونة كلاهما بمعنى واحد فيكون ههنا نصا وظاهرا
بمعنى واحد وفيه فساد لا يخفى الا ان يقال الفرقة اعم من البينونة لان ذلك قد يكون في البائن وقد يكون في الرجعي
فيكون معناه نص في الفرقة الحاصلة بالطلاق الرجعي وكذلك قوله عليه السلام لاهل عرينة اسم واد بحذاء عرفات
اشربوا من ابوالها اي ابوال ابل الصدقات والبانها وقصته ما روي ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم يوافقهم

المدينة

المدينة ومرضوا واصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقات
ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة وساقوا الابل فبعث رسول
الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وتركوا في شدة الحر حتى ماتوا وقوله نص خبر مبتدا محذوف
والجملة تعليل للرابع نص في بيان سبب الشفاء حيث سيق له الكلام وظاهر في اجازة شرب البول لان كل
من سمع هذا الحديث فهم منه اباحة الشرب لان ادنى درجات الامر الاباحة وقوله عليه السلام استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر منه اي تنزهوا منه وابعدوا انفسكم وفي المغرب الاستنزاه بمعنى التنزه غير مذكور
الا في الحديث نص في وجوب الاحتراز فيترجح النص وهو قوله عليه السلام استنزهوا من البول على الظاهر وهو
قوله عليه السلام اشربوا من ابوالها ويجعل هذا منسوخا بذلك او يحمل هذا على تخصيص اباحته في العرنيين بان علم
النبي عليه السلام شفاءهم به بالوحي فلا يحل شرب البول اصلا لا للتداوي ولا
لغيره وهو مذهب ابي حنيفة والحديث حجة على ابي يوسف في اباحة شربه للتداوي وعلى محمد في اباحة شربه وطهارته
مطلقا وفيه بحث الاول ان اتحاد الجهة شرط للتعارض ولا اتحاد بين الحديثين اذ الاول مسوق لشرب البول
للتداوي على ما ذكرنا في قصة الحديث والثاني للاحتراز عن البول في الصلوة فلا تعارض بينهما والثاني انه متى امكن
التوفيق من المتعارضين لا يرجح احدهما على الآخر وقد امكن ذلك ههنا بان يحمل الاول على بول ما يؤكل لحمه والثاني
على بول ما لا يؤكل لحمه كما قال محمد او بان يحمل الاول على التداوي بدلالة القصة والثاني على غير التداوي كما قال ابو يوسف
فلا يصار الى الترجيح والثالث ان الثاني نص في وجوب الاحتراز لا في حرمة الشرب بل حرمة الشرب تفهم
باشارة هذا النص لان وجوب الاحتراز يستلزم حرمة الشرب والاول عبارة في اجازة الشرب لان ما ثبت
بالظاهر كان ثابتا بعبارة النص كاباحة النكاح في قوله فانكحوا ما طاب لكم على ما صرحوا به فاذن وقع التعارض بين
عبارة النص واشارته فينبغي ان يترجح عبارة النص على اشارته في حل شرب بول الابل للتداوي كما قال ابو يوسف
والرابع يحتمل ان يكون ترجيح الثاني على الاول لكون الثاني محرما والاول مبيحا وما اجتمع الحلال والحرام الا وقد
غلب الحرام الحلال او لكونه مجمعا عليه والاول مختلف فيه والمجمع عليه على قبوله اولى من المختلف فيه لا لكون الثاني
نصا والاول ظاهرا ويمكن ان يجاب عنه بان ترجيح الثاني لا يثبت بكونه محرما ولا بكونه مجمعا عليه بل يثبت

يكونه اقوى من الاول الا ترى ان المجمع او المختلف عليه فيه اذا كان نصا والمحرم والمجمع عليه ظاهرا الا يترجح المحرم والمجمع
عليه على المبيح والمختلف فيه وقوله عليه السلام عطف على قوله عليه السلام السابق اي وكذلك قوله عليه السلام ما سقته
السماء اي المطر اطلق اسم السماء على المطر مجازا لانه ينزل من السحاب وهو سماء عند العرب حقيقة لان السماء
عندهم اسم لكل ما علي يظلك فكان بين المطر والسماء اتصال صوري ففيه العشر سواء كان ما يبقى سنة كالحنطة
والتمر والزبيب او لا يبقى كالبقول قليلا كان او كثيرا وقوله نص خبر مبتدا محذوف والجملة تعليل اي لانه نص
في لزوم العشر لانه سيق لاجله ويحتمل ان يكون قوله عليه السلام مبتدا او قوله نص خبرا والجملة عطف على الجملة السابقة
وقوله عليه السلام ليس في الخضروات بفتح الخاء جمع خضراء مؤنث اخضر وفعلاء انثى افعل لا تجمع الا على فعل في
الصفات تقول نساء حمر وصفر وخضر وسود وانما جمع بالالف والتاء اذا كانت اسما كصحراء وصحراوات وانما
جعلت خضراء مع انه تانيث الاخضر في الاصل لجريها مجرى الاسم اذ المراد بالخضروات الفواكه كالبطيخ والقثاء
والتفاح والكمثرى اي ليس في الفواكه صدقة ماول في نفي العشر اي ليس في الفواكه عشر وليس مجملا فيه لان الصدقة
يحتمل وجوها لانه يحتمل الزكوة والعشر والتبرع والزكوة غير منفية لانها تجب فيها اذا بلغت قيمته نصابا بالاتفاق
وكذا التبرع لانه ليس بواجب فتعين العشر بطريق التاويل والماول محتمل والنص محكم اذ لا يحتمل الا وجها
واحدا فترجح الاول وهو قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر على الثاني وهو قوله عليه السلام ليس في الخضروات
صدقة فان قيل الكلام ههنا في تعارض النص والظاهر لا في تعارض النص والماول فكيف اوردهما ههنا
قيل الماول لا ينافي كونه ظاهرا كما في الحديث الاول نص في لزوم العشر والثاني ماول في نفي العشر وظاهر فيه ايضا
فترجح النص على الظاهر الماول والاولى ان يقال هذا امثال ما فهم من الكلام السابق وهو ان النص الاعلى
والادنى اذا تعارضا يترجح الاعلى على الادنى وههنا كذلك فان النص الاول اعلى لكونه محكما لا يحتمل الا وجها
واحدا والثاني ادنى لكونه محتملا للوجوه على ما مر فان قيل الصدقة في حديث الثاني وقعت نكرة في سياق
النفي فتعم والعام نص في تناول كل فرد فكان الثاني نصا في نفي كل صدقة فيكون نصا في نفي العشر ايضا فلا يكون
ظاهرا او ماولا فكيف يكون الثاني مثل الادنى وكونه نصا فكيف يترجح الاول على الثاني قيل الصدقة مشترك
والمشترك لا يعم وان كان في موضع النفي كما سبق وقيل الحديث الثاني وان كان عاما لكنه يحتمل الخصوص فلا يكون نصا في
تناول

تناول كل فرد وفيه نظر لان الفرق بين المفسر والنص ان النص يحتمل التاويل والتخصيص والمفسر لا يحتملهما فاحتمال
التخصيص لا ينافي كونه نصا واما المفسر ولقائل ان يقول لكلمة اما لا يخلو اما ان يكون للاستيناف او للتفصيل اما
الجمل لا سبيل الى الاول لسبق الاجمال واما الثاني فلان الاستيناف مفسرة بعدم سبق الاجمال ولا الى الثاني لانه يقع العاطفة
يجب ان يكون مسبوقة باما اخرى وههنا غير مسبوقة باخرى اللهم الا ان يقدر اما اخرى قبلها فيما سبق فيكون التفصيل
ما علم اي فاما الظاهر فكذا واما النص فكذا واما المفسر فاي فلفظ ظهر المراد من اللفظ وضع
المظهر موضع المضمر اي اللفظ ظهر المراد منه ببيان متعلق بقوله ظهر والباء للسببية اي ظهر المراد من اللفظ بسبب بيان
صادر من قبل المتكلم بحيث صفة مصدر محذوف اي ظهر المراد من اللفظ ظهورا ملتبسا ببيان صادر من قبل المتكلم
بحيث صفة مصدر محذوف اي ظهورا ملتبسا بحيث او صفة بيان اي ببيان ملتبس بحيث لا يبقى فيه اي في ذلك
اللفظ او في ذلك البيان احتمال التاويل ان كان خاصا والتخصيص اذا كان عاما وفيه نظر لانه يشكل بقوله تعالى
فسجد الملائكة فان الملائكة يحتمل التاويل والتخصيص كما ذكر في المتن فلا فائدة في تخصيص التاويل بالخاص واجيب
بان المحتمل للتاويل التفرق وهو قوله يسجدون الملائكة وذلك خاص كما عرف ثم قوله ما ظهر المراد من اللفظ يتناول البيان
القاطع كبيان الصلوة والزكوة وغير قاطع كبيان الربوا بالاشياء الستة بالحديث ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام
من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فبقوله لا يبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص خرج القسم الثاني فانه ليس بمفسر لانه
ما لحقه البيان قاطع ولهذا وقع الاجتهاد والاختلاف في تعليل الاشياء الستة ومعنى احتمال التاويل ان يكون الكلام
محتملا للوجوه بالاجمال والاشتراك فيفسر احد الوجوه او يكون حقيقة يحتمل المجاز فيؤكد بما يرفع احتمال المجاز ومعنى
احتمال التخصيص ان يكون النص عاما محتملا للتخصيص فاكد بما انقطع به احتمال التخصيص فصار مفسرا ومثل هذا البيع
بيان لانه كان فيه خفاء على القدر الذي كان فيه من احتمال التجوز او تخصيص ثم اعلم ان المفسر لا يبقى فيه احتمال التاويل
والتخصيص لكن احتمال النسخ باق بخلاف المحكم فانه لا يحتمل النسخ فان قيل كلمة ما الثالثة موصولة كان قوله ظهر
المراد من اللفظ صلة وان كانت موصوفة كان هذا صفته ولا بد من العائد في الجملة الواقعة صلة او صفة قلنا من
اللفظ من باب وضع المظهر موضع المضمر فكان التقدير منه الضمير كقوله تعالى الحاقة ما الحاقة وانما وضع المظهر موضع المضمر
ايذانا بان المراد من كلمة ما هو اللفظ مثاله اي مثال المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فاسم الملائكة الفاء للتعليل

اي لان اسم الملائكة ظاهر في العموم اي في سجود جميع الملائكة بناء على ما هو مقتضى صيغة الجمع ظاهرا وان كان لا يبتنا ولها قطعا
ويقينا الا ان احتمال التخصيص باخراج بعض الافراد قائم لان كل عام يحتمل التخصيص فان قيل لفظ الملائكة جمع والجمع
اذا دخله اللام يبطل معنى الجمعية فيحتمل اما على الادنى واما على الكل ولا يحمل على قدر من الاقدار المتخللة بينهما فلا يحتمل
التخصيص لان في التخصيص حمل الجنس على قدر من الاقدار المتخللة بينهما قيل انما يبطل معنى الجمعية اذا كان اللام للجنس اما
اذا كانت للعهد فلا ونحتها اللام للعهد اذ الماموررون بالسجود معهودون وهم ملائكة الارض او الذين كانوا مع
ابليس او ملائكة السموات السبع على حسب الاختلاف فكان محتملا للتخصيص كذا قيل ولقائل ان يقول لا نسلم ان الجنس لا يحتمل التخصيص
فقد صرح ان اللام في قوله تعالى واحل الله البيع للجنس وقد خص الربوا ولهذا صرحوا ان تخصيص الجنس يصح الى ان يبقى الواحد
وما ذكرتم ان في التخصيص حمل الجنس على قدر من اقدار المتخللة بين الحدين فهو مسلم لكن الجنس يصح وقوعه على قدر من اقدار
المتخللة عند لحوق بيان التغير كما قالوا في قوله طالق ثنتين والتخصيص بيان تغير عندنا وسياتي تمامه في هذا الكلام
في فصل الامر انشاء الله تعالى فانه سد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة كل للاحاطة والشمول فيتاكد به
عموم الجمع فانقطع به احتمال التخصيص فان قيل كلمة كل من الفاظ العموم وكل عام يحتمل التخصيص فكيف ينسد بها
التخصيص مع وجود احتمال المخصص في نفسه قيل كلمة كل اذا استعملت بعد الاسم العام تقطع احتمال
الخصوص والا لا يكون مفيدا لما هو المقصود منها وهو تاكيد الشمول وتقوية الحكم كما ان قولك جاءني زيد يحتمل
المجاز فاذا قلت جاءني زيد نفسه امتنع عنه المجاز كذا قيل ولقائل ان يقول هذا منقوض بقوله عليه السلام ان الله تعالى
يحب الرفق في الامر كله حيث استعملت هذه الكلمة بعد الاسم العام مع انه مخصوص بقوله تعالى واغلظ عليهم ثم
بقي احتمال تاويل التفرق في السجود فانه سد باب التاويل اي تاويل التفرق بقوله اجمعون بان كلمة اجمعون
توجب الاجتماع فانقطع به احتمال تاويل التفرق فصار معنى الانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية فان قيل
ان احتمال تاويل التفرق انما انقطع بقوله اجمعون اذا افاد وزاد معنى الاجتماع والافتراق وليس كذلك فان فائدته
الشمول والاحاطة كفائدة كل قال ابو البقاء فاذا اجتمعت بين لفظي كل واجمعون كما في هذه الاية لا يفيد الا زيادة
التوكيد فحسب وقال صاحب الصحاح قولك جاءني القوم اجمعون جاءني القوم كلهم فكيف ينسد به باب التاويل قيل هذا
انما يستقيم على مذهب المبرد والزجاج فانهما قالا ان اجمعون اذا وقع تاكيدا بعد الكل يفيد معنى الاجتماع بالنظر

الى ماخذ

الى ماخذ اشتقاقه دفعا للترادف وحملا للكلام على التاسيس فحينئذ لا تنافي بين الكل والاجمعون في قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون لانه اذا قال كلهم افاد ذلك الاحاطة بالجنس وانه لم يبق احد منهم الا وقد سجد الا انه
لو ترك ولم يضم اليه اجمعون لكان لا يدرى السجود وقع في وقت واحد ام في اوقات مختلفة فقرن به اجمعون ليفيد الاجتماع
ويدل على انهم سجدوا عن اخرهم في وقت واحد وقد تبعهما صاحب الكشاف فيحتمل ان يكون قولهما مختارا عند الاصوليين
كما هو مختار عند صاحب الكشاف ولقائل ان يقول اتفق النحويون والاصوليين على ان اجمعون من الفاظ التاكيد فيفيد
ما يفيد كلهم من الشمول والاحاطة اذ لو افاد معنى بعد ذلك لا يكون تاكيدا له غاية ما في الباب انه يفيد زيادة توكيد وذلك
لا يغير مطلق النص مقيدا او التفرق والاجتماع اوصاف التقييد فاني ينسد باب التاويل ويمكن ان يجاب عنه بان
اجمعون وان كان من الفاظ التاكيد لكنه يفيد معنى الاجتماع ايضا بعد الكل بالنظر الى ماخذ اشتقاقه فيفيد ما يفيد
كلهم من الاحاطة والشمول مع زيادة فائدة وذلك لا ينافي كونه تاكيدا وبهذا الجواب اندفع ما قال الشارح عن ان
قوله فسجد الملائكة مطلق من قيد الاجتماع والافتراق فان صرف الى حالة الاجتماع بقوله اجمعون تقييد صفة الاطلاق
لا تاويله ببعض محتملاته فيكون نفي صفة التفرق من قبيل تقييد المطلق من العام لا تاكيد العموم فلا يكون تفسيرا اذ لو
التفسير انما يحصل بزيادة وكادة وهي انما يحصل اذا افاد اجمعون ما افاد كلهم من الشمول والاحاطة لانه اذا ازيل به
صفة الاجتماع يبقى وكادة العموم مقتصرة على كلهم وبه لا يحصل زيادة الانكشاف والظهور كما صرح الشارحون بانه
صار مفسرا بقوله اجمعون في غير موضع الى هنا لفظه وذكر الاندفاع ان اجمعون يفيد ما يفيد كلهم من الشمول والاحاطة
مع زيادة فائدة وهي الاجتماع فلا يبقى وكادة العموم مقتصرة على كلهم فصار مفسرا بقوله اجمعون احتمال
التاويل في الاية باق فانه يحتمل التخلق والتصفف فكيف يكون مفسرا المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد
يكون من وجه دون وجه وهذه الاية من القسم الاخير كذا قيل وفيه نظر لانه مخالف لما ذكر المتاخرون في حكم المفسر الايجاب
قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل لان النكرة في سياق النفي تعم فيقتضي ان لا يكون في المفسر شيء من التاويل
والتخصيص اللهم الا ان يقال انه حكم المفسر الكامل بل الجواب الصحيح ان يقال المراد بنفي احتمال التاويل التاويل المخل
بالمعنى المسوق له الكلام ومعنى المسوق له الكلام هنا تعظيم ادم عليه السلام بسجود جميع الملائكة وذا يحصل بكلا
التقديرين لان التخلق والاصطفاف يستويان في معنى التعظيم فلا يكون صرف اللفظ الى واحد منهما تاويلا لان

لانه التاويل صرف اللفظ الى بعض محتملات الغير الظاهر بخلاف احتمال التوفيق فانه ينقص التعظيم ولهذا فضل
صلوة الجماعة على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة [illegible] يحتمل ان يكون الامر بالسجود ارادة الشكر لنعمة
خلق ادم صلوات الله على نبينا وعليه لا التعظيم فيتغير السوق ومع الاحتمال كيف يكون مفسرا [illegible] هذا الاحتمال بعيد
معنى التعظيم الى فلا يكون محلا لمعنى سيق له الكلام وهو التعظيم فان قيل هذه الاية يحتمل التاويل بعد لانه يحتمل ان
يراد بالسجود الخضوع والركوع كما زعم الخصم فكيف يكون مفسرا قيل هذا الاحتمال ايضا غير محتمل بمعنى سيق له الكلام او
يقال كالاية نزلت في القران مرارا في محال المختلفة بعبارة واحدة ولم يكن التاريخ معلوما يكون جميع المحال كمحل واحد
لان جميع القران بمنزلة كلام واحد فيكون كل واحد منها موكدة للاخر وهذه الاية نزلت كذلك ولم ينزل بلفظ الركوع
والخضوع في محل فصارت موكدة مثلها ومع التاكيد لا يبقى احتمال المجاز كذا في العلاج الاكابر [illegible] بوجوه الاول ان
ابن عباس جعل بعد بمعنى مع كذا في تفسير الوجيز والثاني انما قلت ومع التاكيد لا يبقى احتمال المجاز فهو في التاكيد
المعنوي دون اللفظي على ما عرف في علم النحو والمعاني والثالث انه على هذا ينبغي ان لا يبقى احتمال التخصيص في لفظ
الملائكة المذكورة مكررا وقد قلتم انه يحتمل التخصيص [illegible] ح الثالث بان التكرار لا ينفي احتمال التخصيص فان قيل
المفسر ما يحتمل النسخ وهذه الاية لا تقبل النسخ لانها من جملة الاخبار لان الله تعالى اخبر بسجود الملائكة والاخبار لا
تقبل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وهو مستحيل على الله تعالى فكانت من قبيل المحكم دون المفسر فكيف يورده
مثالا للمفسر قيل هذا ليس بمثال للمفسر بل مثال لما لا يحتمل التاويل والتخصيص يعني المفسر ما لا يحتمل التاويل كما لا يحتمل
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقيل ان المفتاح لم يعنون بقولهم الاخبار لا يحتمل النسخ المعاني القائمة بالصيغة
الاخبار لا نفس الصيغة فنفس الصيغة تحتمل النسخ وان كان معناها محكما فانه يجوز ان لا يتعلق بها جواز الصلوة
وحرمة القراءة على الجنب والحائض وهو المراد بنسخ الصيغة [illegible] لان الحكم ايضا يحتمل النسخ الصيغة انه يجوز
ان لا يتعلق بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم جواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب فاذن لا يكون
بين المفسر والمحكم فارق فالجواب الصحيح ان يقال ان مفهوم هذه الاية وهو سجود الملائكة من حيث هو هو يحتمل النسخ
لكونه من الممكنات وانكان لا يحتمل العارض لكونه من الاخبار فيكون مفسرا باعتبار ذاته محكما باعتبار العارض بخلاف
قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فان مفهومه وهو علم الله تعالى من حيث هو هو لا يحتمل النسخ والتبديل لكونه من الواجبات

فكان

فكان محكما لكن بقي هنا بحث آخر ذكرته في شرح المنار مفردة الشرعية اي مثاله والمثال [illegible] الشرعية اذ قال
تزوجت فلانة شهرا او الى شهر بكذا من المال فقوله الفاء للتعليل اي لان قوله تزوجت ظاهر في النكاح لانه يفهم
بصيغة الكلام بمجرد سماع الكلام وفي بعض النسخ وقع نص موضع ظاهر وهذا يوافق عبارة غير المفتاح لو مع انه
اطبق للمقصود من ايراد هذا المثال لان هذا مثال المفسر والمفسر ما ازداد وضوحا على وضوح النص دون وضوح الظاهر
الا ان احتمال النكاح المتعة في قوله تزوجت قائم بطريق المجاز لان التزويج كما يراد به التابيد يراد به التوقيت
على ان النكاح في الحقيقة ملك المتعة بالمرأة فقوله شهرا بين المفسر المراد به اي بقوله تزوجت على انه متعة
فقلنا هذا اي قوله تزوجت فلانة شهرا متعة اي نكاح متعة وليس بنكاح مؤبد وقال زفر هذا النكاح ادا التوقيت
شرط فاسد فكان الشرط باطلا والنكاح صحيحا اذ النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة كما قال تزوجتك على ان
اطلقك بعد شهر فانه يصح النكاح ويبطل الشرط الفاسدة لكنا نقول الجمع في هذا العقد بين لفظ التزوج
ولفظ التوقيت والتزوج وانكان حقيقة في النكاح لكنه يحتمل ارادة المتعة مجازا والمتعة لا تحتمل غير
المتعة اصلا فكان مفسرا في هذا المعنى والتزوج نص في النكاح فحمل على المفسر لانه ازيد وضوحا [illegible] ان يقول
اسم النكاح يقع على نكاح المتعة ايضا فكيف يقول وليس بنكاح [illegible] بان المعنى هذا النكاح متعة وليس بنكاح مؤبد
وبان اسم النكاح على سبيل الحقيقة لا يقع على نكاح المتعة ولكنه يقع عليه مجازا ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فيه دليل على تحريم نكاح المتعة ولقائل ان يقول ان هذا النكاح موقت لا متعة
اذ الفرق بينهما ان يذكر لفظ التزوج او النكاح في الموقت مع ذكر التوقيت سواء طالت مدة التوقيت او قصرت
ولفظ المتعة بان يقول لامرأته خذي ما ينفع كذا من المال لا تمتع بك اياما وههنا لفظ التزوج مذكور مع ذكر التوقيت
فيكون نكاحا موقتا لا متعة فوجب ان يقول الا ان احتمال الموقت قائم فقوله شهرا فسر المراد به فقلنا هو موقت
وليس بنكاح واجيب بانا سلمنا انه نكاح موقت لكنه في معنى المتعة لوجود التوقيت فجعلنا متعة العقد [illegible]
فقوله شهرا بيان تفسير لانه موضح قوله تزوجت لاحتمال النكاح مع احتمال ان يكون متعة والتوقيت يعين الى العقد وبيان
التفسير بيان في بيان التفسير على ما قرره في باب فصل البيان فكيف يحمل قوله شهرا التفسير [illegible] التفسير من الاصطلاح
[illegible] ان الحق بيان تفسير او تغيير او تقرير فلا [illegible] لا يقطع احتمال التاويل بصير الكلام مفسرا الا بيانا في كونه بيان

تغيرا و بيان تغيير ويشهد على ذلك انهم جعلوا آية سجدة الملائكة مفسرا و بيان تقرير مع ان بيان التقرير
يغاير بيان التفسير على ما مر في فصل البيان فلا يبعد ان يجعل التفسير اعم من بيان التغيير ايضا فافهم المفسر
ما يحتمل النسخ وهذه المسئلة لا تحتمل ذلك لما عرف ان النسخ لا يجري في كلام العباد هو مفسر من وجه دون وجه
ولو قال رجل لفلان علي الف من ثمن هذا العبد او ثمن هذا المتاع فانه نص في لزوم الالف مطلقا لان كلمة على للالزام
في اصل الوضع والكلام سيق لاجله الا ان احتمال التغيير باق لان الدين يحتمل ان يكون من ثمن العبد او من ثمن
المتاع او من وجه غيرهما من اسباب الدين فبقوله من ثمن العبد او من ثمن المتاع بين المراد به اي بقوله الف
فترجح المفسر على النص حتى لا يلزم المال اي ثمن العبد و المتاع الا عند قبض العبد و المتاع لان الثمن لا يلزم
الا عند قبض المبيع ولو لا رجحان المفسر على النص لكان يلزم المال بغير قبض العبد و المتاع كما لو قال لفلان
على الف و هذا اي قوله من ثمن العبد او من ثمن المتاع ايضا بيان تغيير لان موجب قوله على الف لزوم الالف
في الحال و قوله من ثمن العبد او من ثمن المتاع يغير لزومه حالا الى توقفه على القبض الا ان المفسر في الاصطلاح
اعم من بيان تفسير و تغيير على ما بيناه ان يقول الترجيح يقتضي سبق التعارض و هو انما يكون بين
كلامين و هذا الكلام واحد فكيف يقول فيترجح المفسر على النص بان آخر الكلام يعارض اوله و يغيره
لان اوله يوجب الالف في الحال و آخره يوجبه بعد القبض فكانهما متعارضان فصح اطلاق الترجيح او يقال
المراد بالترجيح التعيين اي فتعين العمل بالمفسر و قوله اي قول الرجل لفلان على الف درهم نص في الاقرار بنقد
البلد لان مطلق الثمن يقع على نقد البلد عرفا و عادة فيكون نصا فيه لان الظاهر ان السوق له الا انه يحتمل
ارادة غيره و في بعض النسخ ظاهر في الاقرار نص في نقد البلد اي في الاقرار بنقد البلد و انما كان ظاهرا
في الاقرار لان الكلام لم يسق لذلك فهم من الاقرار و انما كان نصا في الاقرار بنقد البلد لما مر فاذا قال من نقد بخارا
يترجح المفسر على النص فلا يلزم نقد البلد و هذا ايضا بيان تغيير و المفسر لا ينافيه و لقائل ان يقول قد سبق ان لزوم
نقد البلد انما يكون بطريق التأويل فيكون ظاهرا لا نصا و يمكن ان يجاب بان النص لا ينافي كونه ظاهرا و لا
اذا قال لفلان على الف درهم من نقد بخارا اعلم انه كان نصا في هذا لا في نقد البلد لانه يعرف ان سوقه كان لنقد
بخارا يعني قوله نص في الاقرار بنقد البلد انه لو لم يكن يقول من نقد بخارا لكان نصا في نقد البلد و اعتبار
المعارضة

المعارضة ايضا على هذا الطريق فافهم و على هذا النظائر الرابع الذي ذكرنا نظائر المفسر و اما المحكم فهو ما ازداد
قوة فهو فعيل من الحكم الفاعل اي ما ازداد قوة و هو عطف على قوة وضوح المفسر فيه اشارة الى ان المحكم مفسر فقط
في الحكم بما اشترط في المفسر من عدم احتمال التأويل و التخصيص ان يقول كثير من الممالة يحتمل التأويل
كقوله تعالى ان الله غفور رحيم فانه محكم و قد اوله المعتزلة بغفران الصغائر دون الكبائر و كقوله تعالى و لا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فانه ايضا محكم للحوق التأبيد مع انه يحتمل التأويل بطول المدة و توقف صحة التوبة مثل قوله تعالى
فجزاؤه جهنم خالدا فيها على انهم قالوا ان جميع النصوص صارت محكمة بعد وفات الرسول صلى الله عليه وسلم و اصحابه وهو
لانقطاع الوحي مع احتمال بعضها التأويل و التخصيص بانا سلمنا ان قوله تعالى ان الله غفور رحيم محكم
لكونه يحتمل التأويل ممنوع لان الصفات الثابتة بالعقل لا يمكن نفيها و لا تغيرها عقلا و التأويل تغيير
لها فاحتمال التأويل فيها منتف عقلا و المعتزلة متعنتون يقولون ما لا يجوز القول به و كون قوله تعالى و لا تقبلوا
لهم شهادة محدودين في القذف يحتمل النسخ في ذاته لانه امر ممكن ليس بواجب و لا ممتنع لكن يعارض لحوق التأبيد
انتفى هذا الاحتمال فهو محكم لذاته صار محكما بغيره و قولهم جميع الآيات بعد وفات النبي عليه السلام صارت محكمة على وجه
التشبيه بالمحكمة في عدم احتمال النسخ لا على وجه التحقيق الا ترى ان بعض الآيات صارت متشابهة بعده فالته وجه
و ان صارت ممنوعة عن النسخ و قيل يكفي لكونه محكما مجرد عدم احتمال النسخ سواء كان يحتمل التأويل و التخصيص او لا
و تمسكوا بما ذكرنا من الشبهات و هو على الاول ان الحكم لو لم يحتمل التأويل و التخصيص لوجد بها قسم خامس
و هو ما يحتمل التأويل و التخصيص و لا يحتمل النسخ فانه ليس بداخل في قسم من الاقسام الاربعة الا ان يقال هذا
القسم لم يوجد في كتاب الله تعالى فلا يتوجه الاشكال و انما ازداد قوة على المفسر لان المفسر يحتمل النسخ بخلاف المحكم
المحكم فانه بحيث لا يجوز خلافه اي بحيث لا يجوز ترك موجبه بالنسخ و التبديل كما لا يجوز بالتأويل و التخصيص
ان يقول اخبار الله تعالى لا يجوز خلافها اصلا فيلزم منه ان يكون كل كلام اخبر به الله تعالى محكما سواء
كان ظاهرا او نصا او مفسرا بان معناه بحيث لا يجوز خلافه اصلا بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى العارض
و الخبر الظاهر و النص و المفسر انما لا يجوز خلافه بعارض كونه خبرا لا بالنظر الى ذاته مثاله اي مثال المحكم في الكتاب
اي في كتاب الله تعالى او نكون الكتاب مع الالف و اللام من الاعلام الغالبة كالنجم للثريا و البيت للكعبة

وقيل هذا الحكم ثابت بالكتاب لا يغيره منه الكتاب الله اما مثاله في القرآن ان الله بكل شيء عليم فان علم الله تعالى ما لا يحتمل
التبديل والزوال لانه من الواجبات لانه صفة كمال وضده من نقائص وكذا قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا
فان تنزه الله تعالى عن الظلم لا يحتمل النسخ والتبديل لانه محال عنه تعالى والمحال لا يدخل تحت القدرة فان قيل هذا الكلام
يحتمل التاويل لانه يحتمل ان يراد به ارادة الظلم لما سبق الداعي والفعل من الملائكة كما في قوله تعالى فاذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله اي اذا اردت قرائته فكيف يكون محكما قيل فذلك قول واحتمال لنفي الظلم عنه تعالى لما تقرر ان نفي الشيء
بنفي لازمه اكد وابلغ من نفي نفسه وفي الحكميات اما وجد مثاله في الاحكام الشرعية ما قلنا في الاقرار انه اما ان الشاهد
لفلان علي الف درهم من ثمن هذا العبد فان هذا اللفظ وهو قوله من ثمن العبد محكم في لزومه اي لزوم الالف بدلا
عن العبد لانه قوله علي الف يحتمل الاسباب المختلفة فاذا قال من ثمن العبد صار محكما اذا قال لفلان علي
الف كان محكما اي حجة على معنى انه لو رجع بعد ذلك لا يصح فاذا تخصيص قوله من ثمن هذا العبد بكونه محكما قيل قوله لفلان
علي الف ظاهره لزوم بغير عوض وهو يحتمل التاويل بان يكون من ثمن العبد فاذا احتمل التاويل لا يكون محكما بخلاف
قوله من ثمن هذا العبد فانه لا يحتمل التاويل ولقائل ان يقول قد تقرر من قبل ان هذا مفسر والحكم ما ازداد قوة
على المفسر والمزيد عليه فكيف يكون هذا محكما على ان هذا يحتمل الرجوع والاسقاط بان التزام بغير عوض من
ثمن العبد او اجاب المفسر ليس على لزوم الالف مطلقا وبعد المفسر اثبات الجهة اللهم الا ان يجاب ان
الحكميات فما لا يوجد فيها الفعل بين المفسر والمحكم فلذا جعل لهما مثالا واحدا ويمكن ان يقال انه ليس بمحكم حقيقة بل هو
بمنزلة المحكم في انقطاعه عن احتمال النسخ وحكم المحكم والمفسر لزوم العمل به اما موجب لكل واحد منهما لا محالة ايقاعا
ويقينا ومعناه فذهبوا انما جمع بينهما في الحكم كما جمع بين الظاهر والنص لاستوائهما في لزوم العمل والاعتقاد
والقطعيتهما عن الاحتمالات كما استويا النص والظاهر في احتمالهما التاويل والتخصيص واما احتمال
المفسر للنسخ فلا يورث وهنا في العمل ولا في الاعتقاد ولان موجبه ثابت قطعا بخلاف احتمال التاويل والتخصيص
والكلام ههنا في تحرك لزوم العمل كما الكلام في تحرك لزوم العلم في حكم الخاص ثم لهذه الاربعة وهي الظاهر والنص والمفسر
والمحكم اربعة اخرى يقابلها اي تضادها وتساويها في المرتبة يعني خفاء هذه الاربعة تساوي ظهور تلك الاربعة
في المرتبة فضد الظاهر الخفي لان خفاءه وهو بعارض غير الصيغة على ادنى مراتب الخفاء حتى يزول بمجرد الطلب
كما ان

كما ان ظهور الظاهر وهو ظهور المراد بنفس السماع من غير تامل على ادنى مراتب الظهور وضد النص المشكل لان
خفاءه ازيد من الخفي بمرتبة لانه داخل في اشكاله بعد ما خفي في نفسه حتى لا يزول خفاءه الا بالطلب والتامل
كما ان ظهور النص بانضمام قصد المتكلم بعد ان كان ظاهرا بنفس السماع وضد المفسر المجمل لان خفاءه ازيد من الخفي
بمرتبتين حتى لا يزول خفاءه بالطلب ولا بالتامل بل ببيان من جهة المتكلم كما ان ظهور المفسر ببيان عن المتكلم
على درجة لا يحتمل التاويل والتخصيص وضد المحكم المتشابه لان خفاءه ازيد من الخفي بمراتب حتى انقطع
رجاء زوال الخفاء وسقط المراد منه كما ان ظهور المحكم على مراتب لا يتوهم فيه التبديل والزوال واللام في قوله لهذه
الاربعة ليفيد اختصاص الاضداد بهذه الاربعة يعني الاربعة التي هي اضداد وجدت لهذه الاربعة دون
غيرها ولقائل ان يقول ما ذكره المصنف ههنا مفهوم من اول الفصل ثم ذكره ثانيا الا ان يقال ما ذكر اولا صار
بعيدا فذكره ثانيا فالخفي ما خفي المراد بعارض لا من حيث الصيغة بالرفع والمراد بقوله فالخفي الاصطلاحي
والقول فالخفي اللغوي وهو الاستتار فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه اي الخفي كلام استتر فيه مراد المتكلم بذلك اللفظ
بسبب عارض ليس في الصيغة يعني ان صيغته ظاهرة المراد بالنظر الى موضوع اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة
الى محل آخر بسبب آخر كآية السرقة فانها ظاهرة المراد في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر لكنها
خفية في حق الطرار والنباش لعارض وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به كما ياتي بيانه قريبا واحترز
بقوله بعارض عن سائر الاقسام المتقابلة لان فيها خفاء المراد بنفس الصيغة لا بعارض فعلى هذا يكون
قوله لا من حيث الصيغة صفة مؤكدة او مبينة ذكرها لئلا يتوهم دخول تلك الاقسام في الحد بالنظر الى ذات
الخفاء في جميع الاقسام المتقابلة خلاف الاصل اذ الاصل في الكلام هو الافهام محكما فخفاء المراد بعارض فلهذا
فسر العارض بغير الصيغة تنبيها على ان المراد بالعارض ما يقابل الصيغة لا ما يقابل الاصل ويمكن ان يجاب انه
لم يحترز عنها بقوله بعارض لما ذكرنا ان الخفاء فيها عارض بل احترز عنها بقوله لا من حيث الصيغة لان
الخفاء فيها وان كان عارضا لكن بالنظر الى الصيغة فعلى هذا يكون في ذكره بعارض لبيان ان الخفاء فيها امر
عارض فتامل فانه بيان حسن بديع قوله الظهور في الظاهر بنفس الصيغة فينبغي ان يكون الخفاء في الخفي بنفس
الصيغة لتحقق المقابلة لان اتحاد الجهة شرط في المضادة قيل الظهور بنفس الصيغة على ادنى درجات

الظهور فكذا الخفاء بعارض غير الصيغة على ادنى درجات الخفاء فيكون مقابلا له بخلاف الخفاء في الصيغة فانه
خفاء زائد فلا يكون مقابلا لنفس الظهور فلا بد من ذكر العارض غير الصيغة تحقيقا للمقابلة وقيل ان اتحاد
الجهة والمقابلة ونحوهما انما اشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق المضادة لان السواد في محل والبياض
في محل آخر نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص من الامر بجهة واحدة فكذا الظهور في نفس الصيغة يضاد الخفاء في غير
الصيغة نظرا الى استحالة اجتماعهما في كلام واحد بجهة واحدة وقيل ان ظهور الظاهر لما كان بنفس الصيغة وجب
ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة تحقيقا للمقابلة وقيل الصيغة والعارض في غير الصيغة علة الظهور
والخفاء وليس من شرط المضادة اتحاد علتها الا ترى ان علة البياض غير علة السواد وقيل الظاهر والخفي من
الاسماء الاضافية كالاب والابن من الاسماء الاضافية يستحيل فيه اتحاد الجهة بل الاختلاف لازم اذ يستحيل
ان يكون الشخص الواحد ابا بالجهة التي كان ابنا بها فيه نظر لان المتضايفين لا يمكن تعقل احدهما بدون تعقل
الآخر ويمكن ههنا تعقل ماهية السواد بدون تعقل ماهية البياض فعلم انه ليس بينهما المضافة فان قيل
هلا جعلوا المشكل مقابلا للظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة كظهور الظاهر والخفي مقابلا للنص باعتبار
ان خفاءه بعارض كظهور الظاهر قيل لو جعلوا كذلك لكان صحيحا لكن لما كان غرضهم بيان تفاوت درجات
الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور جعلوا الخفي في مقابلة الظاهر لانه في نفس الخفاء كما ان الظاهر في
نفس الظهور وجعلوا المشكل في مقابلة النص لازدياد خفائه على الخفي كازدياد ظهور النص على الظاهر وكذا
الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة كظهور الظاهر او
جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاءه بعارض كظهور النص لم يحصل به المقصود لكن الفهم من التحقيق
بهذا التوجيه يخالف ما ذكره شمس الائمة السرخسي الخفي اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد بعارض في الصيغة
قيل لا فرق بينهما اذ العارض انما يكون في الصيغة ولو قال وخفي المراد من حيث الصيغة لكان مما لا خفاء مثل
مثاله اي مثال الخفي في النصوص قوله تعالى السارق والسارقة فانه ظاهر المراد في حق السارق الذي في ايجاب القطع على
كل سارق لم يختص باسم آخر لان كان من ليس من اهل اللسان بهذه الآية يفهم ذلك ولقائل ان يقول ان هذا الكلام نص
في حق السارق لانه سيق لايجاب القطع على السارق لا ظاهرا ويمكن ان يراد بالظاهر النص وانما اطلق لفظ الظاهر

على النص

النص

على النص لان كل نص ظاهر وليس كل ظاهر نصا وقد صح اطلاق الاعم على الاخص او نقول انما اطلق ذلك ليطابق
ذكر الخفي خفي في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به وانه كان فعل كل واحد منهما يشبه فعل السارق
وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية واختلاف الاسامي يدل على اختلاف المسميات لان الاصل ان يكون لكل اسم مسمى
على حدة احترازا عن الترادف الذي هو خلاف الاصل فلهذا العارض خفيت الآية على السامع في حقهما في وجوب القطع
عليهما فاشتبه المراد ان اختصاصهما باسم آخر لنقصان في فعل السرقة او لزيادة فيها فاذا كان الزيادة الحق الطرار
بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتأملنا فوجدنا الاختصاص بالطرار لزيادة
فيه فالخفاء في السارق دلالة وفي النباش لنقصان فيه لم يلحقه وذلك لان السرقة في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير
على وجه المسارقة من عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غفلة وفي الطرار موجود
مع زيادة مكملة لانه اسم للآخذ الذي يسارق عن عين اليقظان بنوع غفلة اعترته فكان
فعله اتم سرقة واكمل جناية فعرفنا ان اختلاف الاسم في حقه لزيادة حذاقة في فعله وفضل في جناية
فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف واما النباش فانه يسارق
عن عين من لعله يهجم عليه مجازات من ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة فكان معنى السرقة
فيه ناقصا فعرفنا ان اختلاف الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي
هو في الفرع دونه في الاصل باطلة في الحدود خاصة لانها تندرئ بالشبهات خلافا لابي يوسف فانه يوجب القطع
تمسكا بقوله عليه السلام السارق امواتنا كسارق احيائنا فانه يدل على وجوب القطع نظرا الى اطلاق اسم
السارق ونظرا الى حرف التشبيه فانه يقتضي العموم في المحل المقابل له ولان النبش جناية فاحشة اذ فيه نبش
القبور وهتك حرمة الاموات باخذ الاكفان منهم فكان احق بشرع الزواجر عليه كيلا ينفتح هذا الباب والجواب
عن الاول بان اطلاق اسم السارق عليه بطريق المجاز بدليل صحة النفي فانه يصح ان يقال للنباش انه ليس
بسارق ولا يمكن اثبات العموم نظرا الى حرف التشبيه لان المحل غير قابل للعموم اذ ليس هو في كثير من الصفات
مثل سارق احيائنا فلا بد من الحمل على اخص الاوصاف وهو يحتمل ان يكون في القطع او الاسم او غيره فلا يثبت
القطع مع وجود الشبهة وعن الثاني بان هذا الباب ينسد بالتعزير فلا يجب الحد مع نقصان معنى السرقة فيه

حتى تجب حد السارق لا يخلوا اما ان يكون صادقا على الطرار والنباش او لا فان كان صادقا علم ان اختصاصهما
باسم آخر باعتبار كونهما اخص منه والحكم الثابت في الاعم ليس بخفي في حق الاخص بل معلوم ان الاخص داخل
في حكم الاعم وان لم يكن صادقا عليهما علم ان اختصاصهما باسم آخر باعتبار كونهما متباينين له والحكم الثابت
على احد المتباينين ليس بخفي في الآخر بل معلوم انه خارج عن حكمه قيل النسبة بينه وبينهما مجهولة فان حد السارق
صادق عليهما لان كل واحد منهما ياخذ مال الغير على وجه الخفية عن حرز فلا يكونان متباينين له ولا يصدق عليهما اسم
السارق مع صدق حده عليهما بل لهما اختصاص باسم آخر يعرفان به فلا يكونان اخص منه ولو كان اخص منه
لجاز اطلاق اسم الاعم وهو السارق عليهما لان الاعم بكماله موجود في الاخص فلما صارت النسبة بينه وبينهما مجهولة
صارت الآية خفية في حقهما فعلى هذا الايراد الدليل الذي ذكروا من حذف وزيادة قيل تقديره لا اختصاصهما
باسم آخر يعرفان به مع جهالة النسبة بينه وبينهما او مع صدق حده عليهما اذ بدون هذا لا يتم ذلك الدليل فالقيل
لما كان حد السارق بتمامه موجودا في الطرار مع زيادة فكيف كان الطرار داخلا تحت اسم السارق فكيف يختص
باسم آخر وكيف يثبت حكم النص في حقه بالدلالة دون العبارة قيل لما يعزب المالك عين الحافظ اليقظان
بنوع غفلة تعرية لكان فعله شبيه فعل المجاهر فينقص فيه معنى الخفية لكن لما كان فعله بالسارق معنى
الجناية وكان الطرار اكمل في الجناية لما بينا اثبتنا فيه حكم السارق بالدلالة ووجدنا النباش دونه في معنى الجناية
لما بينا لم يثبت فيه حكم السارق ولان الحد مما يندرئ بالشبهات وههنا بحث آخر ذكرته في شرح الحسامي
ناقلا عن جمع الجوامع ولذلك قوله تعالى الزانية والزاني قد تقدم وجه تقديم الزانية على الزاني وتأخير السارقة
عن السارق ظاهره خبر مبتدأ محذوف والجملة تعليل لقوله ولذلك قوله تعالى الخ لانه ظاهر في حق الزاني اي في ايجاب
الحد على كل زان لم يختص باسم آخر خفي في حق اللوطي لاختصاصه باسم آخر يعرف به وان كان فعله شبيه فعل الزاني
وهو الوطي في غير الملك ولكن تغاير الاسامي يدل على تغاير المعاني ظاهرا فلهذا العارض بعد اسم
الزاني وخفيت الآية في حقه فيظهر ان اختصاصه باسم آخر لنقصان في فعل الزنا او زيادة فقال ابو يوسف
ومحمد لزيادة لان الزنا قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى موجود في اللواطة مع زيادة
لان ذلك المحل اي حرمة مع زيادة فيه ولذا كانت حرمتها اكبر من حرمة الزنا شرعا وعقلا لان حرمة ذلك المحل

لا يقبل

لا يقبل الانكشاف بحال بخلاف ما فيه الحكم فيهما بطريق الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه الله لقصور لان الزنا انما يوجد
بالشهوة من الطرفين فكان غالب الوجود واللواطة يوجد بشهوة من الفاعل واما المفعول فلا يشتهيها خلقة
قاصر الوجود ولقصوره اعتبارا والحدود شرعت زواجر والزواجر انما يحتاج اليها فيما يغلب وجوده لا فيما يقل
وجوده ولان الزنا يهلك البشر حكما لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه ولا كذلك اللواطة ولان
الزنا يفسد الفراش لانه يوجب اشتباه النسب بخلاف اللواطة فانها لا توجب اشتباه النسب فلم يكن
مثله فلا يستقيم الحاقها به خصوصا في الحدود التي تندرئ بالشبهات قيل لانم تعلق الحكم بما ذكرتم فانه لو زنى
بعجوز او بعقيم لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد قيل المعتبر الحد وتعلق الاحكام
الشرع لجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلوا عن فساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب كذا في الكشف
ولو حلف هذا امثال الخفي في الحكايات ايراد كذلك لو حلف لا يأكل فاكهة كان ذلك ظاهرا فيما يتفكه به اي يتنعم
من الفواكه تبعا للطعام لانه مفهوم للسامع الذي هو من اهل اللسان خفيا في حق العنب والرمان لمزية
معنى التفكه فيهما عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في ظاهرهما من الفواكه لانهما من اعز الفواكه الا ان عند فلان تحت الحلف فيحنث
باكلهما ولقصور معنى التفكه فيهما عند ابي حنيفة رحمه الله لان الفاكهة اسم للتابع لانه من التفكه وهو التنعم قال
الله تعالى انقلبوا فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام والبقاء وهو الغذاء
لان ما به قوام البدن لا يسمى تنعما به عرفا لكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم
التنعم يدل ذلك على ان التنعم زائد على الغذاء والدواء والعنب قد يقع الغذاء ويقع به القوام وقد يكتفي
به في بعض الاماكن والازمنة والرمان في معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا وهو قوة عن جملة القوت
اذ اليس فكانا ناقصين في معنى التفكه بهما فلا يدخلان في الحلف فلا يحنث باكلهما وحكم الخفي وجوب الطلب
بالمراد ووقع على المجتهد حتى يزول الخفاء فيمكن العمل به على ما امكن من الخصوص لازم وما لا يتوصل الى الواجب
الا به يجب كوجوبه وطريق الطلب لظهور المراد على ما قررنا في النظائر قيل حكم الشيء هو الاثر الثابت
به كما في الشيء فيلزم ان يكون الخفي موثرا في وجوب الطلب وليس كذلك قيل اضافة الحكم الى الخفي باب اضافة
الشيء الى محله كسواكن البيوت اي الحكم في الخفي والمحل لا يوثر في الظروف او المراد بالحكم الخاصة نظير الخفي في الجنايات

رجل اختفى من طالبه من غير تغير في ذاته واختلاط بين الاشكال فيطلع عليه بنفس الطلب واما المشكل فما فوق ذ
اشكل الشيخ اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم واشتى اذا دخل في الشتاء وهو
ما ازداد خفاء على الخفي كلمة ما عبارة عن لفظ او كلام وخفاء تمييز من الخفي الفاعل اي هو لفظ او كلام ازداد
خفاؤه على الخفي اي كائنه الظاهر ان الضمير عائد الى ما اي كان ذلك اللفظ او الكلام بعد ما خفي على السامع
حقيقته اي موضعه ومراده بعارض دخل في اشكاله يرجع تشكيل بفتحتين وهو المشكل وهنا قوله وامثاله
عطف تفسير بخلاف الخفي فانه وان كان خفي مراده على السامع لكنه لم يدخل في اشكاله فكان دخول مراده في
اشكاله مع زائد على معنى الخفي فلا زيادة خفائه كان بحيث لا ينال اي لا يوجد مراده في اشكاله ولا يوقف
عليه الا بالطلب ثم بالتامل قوله بحيث لا ينال صفة مصدر محذوف اي دخولا ملتبسا بحيث لا ينال مراده
الا بالطلب ثم بالتامل المراد بالطلب النظر الاول وبالتامل النظر الثاني حتى يتميز مراده عن امثاله واشكاله
بخلاف الخفي فان مراده ينال بمجرد الطلب لقلة خفائه وفيه رد قول من قال انه ينال بالطلب فقط كالخفي
ان يقول الدخول في الاشكال امر متحقق حتى قالوا المشكل هو الداخل في اشكاله فكيف اورد لفظ
كان الذي ينبئ عن الشك وانما اورد لفظ كان ليفيد ان دخوله في الاشكال عارض وليس هو بداخل
فيها حقيقة ولهذا ايزول ويتميز بالتامل عن الاشكال مثاله في النصوص قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم فانه اشكل
في اتيان المرأة في الموضع المكروه لانه كلمة انى تجي بمعنى اين قال الله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق
وهذا يوجب الاطلاق والتخيير في جميع المواضع لانه اين ليفيد العموم المكاني فيوجب حل الاتيان الموضع المكروه وبمعنى
كيف قال الله تعالى انى يكون لي ولد وهذا يوجب الاطلاق والتخيير في الاوصاف لان كيف ليفيد عموم الاحوال اي
كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا وهذا لا يوجب حل الاتيان في
الموضع المكروه لان تعميم الاحوال لا يوجب تعميم المحال فاشكل علينا هذا الحكم فطلبنا اولا معنى انى فوجدنا مشتركا بين
معنى اين ومعنى كيف لا ثالث لهما ثم تاملنا في استخراج المراد في هذا الموضع فعرفنا انه في معنى كيف بقرينة السياق
حيث قال نساؤكم حرث لكم سماهن حرثا اي منبتا لكم مواضع حرثكم اي مزرع للولد ثم سمى موضع الفعل بالفعل اي
سمى موضع الحرث بالحرث وشبه الفعل الذي جرى بينهم وبينهن بفعل الحرث وشبه ما يلقى في ارحامهن من النطف
التي

التي يخلق منها الولد بالبذور وشبه ارحامهن بالارض وشبه ما يحصل منها من الاولاد بما يحصل من النطفة من الارض لانها
ذخيرة الدنيا والآخرة واقواتهما خصوصا اذا كانت صلحا فصار بهذه القرينة ان الغرض الاصلي من الاتيان طلب الولد
لا قضاء الشهوة وقد وجد الحرث مع ذكر النساء بلفظ الجمع نظرا الى كونه مصدرا وقوله تعالى فاتوا حرثكم اي موضع حرثكم وهو
الفرج لانه موضع نبات الولد والموضع المكروه موضع الفرث لا موضع الحرث فلا يتناوله الآية اي فاتوا من المأتي
الذي يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث باي صفة شئتم ولقرينة قوله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو اذى
فاعتزلوا النساء في المحيض لانه لما صار هذا الموضع الذي هو صالح لهذا الغرض حراما بسبب الاذى فلان يحرم الموضع
الموضع الذي لا يصلح لهذا الغرض مع دوام الاذى اولى ولقرينة قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين من اذى الاتيان
في الموضع المكروه فلو ثبت لا تطهر كالاتيان حالة الحيض فدل سياق الآية وسباقها انه بمعنى كيف ولو كان انى
بمعنى كيف يقتضي حل الاتيان حالة الحيض لان هذه الحالة حال من الاحوال ايضا حرمة الاتيان في هذه الآية لو
منصوصة بقوله فاعتزلوا النساء في المحيض وهو نص لبيان حرمة الاتيان حالة الحيض لانه سيق الكلام لاجله وهذه
الآية دالة فلا تعارض الاولى وقد يقال ان يقول لا يتاتى الطلب والتامل في انى فان الاشكال فيه لا يخلو اما ان يكون
بالنسبة الى عارف اللغة او الى غيره فان كان الاول فهو لا يحتاج الى الطلب لانه يعلم انه مشترك بين معنى اين ومعنى كيف
بل يحتاج الى التامل المجرد حتى يظهر انها بمعنى كيف او بمعنى اين وقد فقد الطلب والتامل فيه وان كان الثاني فالخفي مشكل
عنده ايضا لاحتياجه الى طلب معناه ثم التامل في المراد فلا يكون الاشكال مطابقا للممثل ويمكن ان يجاب عنه بان الاشكال
فيه بالنسبة الى عارف اللغة لكن في معنى انى نحو بحر فيحتاج اولا الى الطلب معناه حتى يظهر انها بمعنى كيف او بمعنى اين ثم
الى التامل في ترجيح احدهما على الآخر كما ذكرنا فيصير مطابقا للمشكل فافهم ان قوله دخل في اشكاله لم يقتض ان لا يكون
المشكل بدون اربعة معان ليكون المعنى الواحد داخلا في ثلثة وان اريد في الاشكال ما فوق الواحد فلا بد من ثلثة معان
احدها الداخل والآخران مدخول فيهما وليس الامر كذلك لانا نقول ان انى مشكل وهو مشترك بين تعميم الاحوال وتعميم المحال ولا
ثالث لهما يمكن ان يراد بقوله دخل في اشكاله الجنس مراده بغير اجتماع المشكل في طريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان
الدخول في الاشكال يستلزم الاشتباه المراد بغير اجتماع المشكل ولا شك ان قوله تعالى انى شئتم مراده بغير اجتماع المشكل
فافهم ونظير المشكل من الحسيات رجل اغترب عن وطنه ودخل في اشكاله وامثاله فانه انما يدرك بالطلب والتامل بغير

من اختلاله واشتباهه وتغيره اي بغير المشكل في الاحكام واشتباهه بذكر مثالا من الكتاب كما مثل بعض المشايخ لما رايتم في
تلك الامثلة باعتبار لكن الشارح في بعض الشروح اي نظيره في الاحكام الشرعية حامل وقت حلفه بكذا او نظيره في الاحكام الشرعية
في هذه المسئلة هو هذا اذا حلف رجل فقال لا يأتدم فانه اي ثان هذا الكلام ظاهر في الخل والدبس و هو عصير الرطب
لان الادام ما يؤكل مع الخبز تبعا له وهما على هذه الصفة فيدخلان تحت اليمين فاما هو اي هذا الكلام مشكل في اللحم والبيض
والجبن لو عربها في اشكالها وامثالها مما يؤكل تبعا للخبز و مما يؤكل وحده لانها تارة تؤكل مع الخبز تبعا له و تارة تؤكل
وحدها فاذا تعارضت الجهتان اشكل امرها حتى يتأمل في معنى الايتدام ولذلك يطلب معنى الادام الذي لا يصطلح الادام
اداما فاذا طلبنا وجدنا السمى ما يؤكل تبعا للخبز وحقيقة التبعية فيما يختلط بالخبز و يصطبغ الخبز به ليكون قائما
به لانه مأخوذ من المواءمة و هي الموافقة وتمام الموافقة بالاختلاط والامتزاج ثم يتامل ان هذا المعنى اي معنى الادام
هل يوجد في اللحم والبيض والجبن ام لا فتأمل اي فيقع [illegible] و هو الظاهر من مذهب ابي حنيفة كان لا يوجد فيه لان الخبز لا يصطبغ
بها وانها لا تختلط بالخبز فيكون قاصرة في معنى التبعية فلا يدخل تحت مطلق اسم الادام من غير نية وقال محمد وهو
رواية عن ابي يوسف انه يوجد بما ذكرنا انه مشتق من المواءمة وهي الموافقة فما يؤكل مع الخبز غالبا وهو موافق له
فيكون اداما وقد قال عليه السلام سيد ادام اهل الجنة اللحم لكنا نقول هي قاصرة في معنى الموافقة لما قلنا ان تمام الموافقة
بالاختلاط والامتزاج فلا يدخل تحت مطلق لفظ الادام و اما الحديث فلا ينتهض حجة حيث يقال للخليفة سيد العرب
والعجم وان لم يكن من العجم قيل ان مبنى الايمان على العرف ولا شك ان هذه الاشياء يطلق عليها اسم الادام عرفا
فينبغي ان يدخل تحت اليمين قلنا لعل الاختلاف في هذه المسئلة بنا على اختلاف العرف وعادة الناس فلعل عادتهم
في زمان ابي حنيفة رحمه الله اكلها وحدها وان اسم الادام لم يطلقوا عليها وفي زمان صاحبيه اكلها تبعا للخبز وان اسم الادام
اطلقوا عليها و لقائل ان يقول ان الخفاء في قوله لا يأتدم في حق اللحم والبيض والجبن كالخفاء في قوله لا يأكل
فاكهة في حق العنب والرمان فينبغي ان يكون هذا خفيا وذلك مشكلا فما الفرق بين المسئلتين ويمكن ان يجاب عنه
بان معنى التفكه و هو التنعم [illegible] زايد على الغذاء موجود في العنب والرمان بل يغلب فيهما معنى الغذاء والدواء وان
وجدت فيهما اللذة فاصرة بالنسبة الى التفكه كان التفكه فيهما اصلا و التغذي والتداوي فيهما عارضا فيكون مشكلا
الفاكهة خفية في حقهما و معنى الايتدام في اللحم والبيض والجبن غير غالب فتعارضت جهتا الايتدام والاصالة على

السواد

السواد فيكون مشكلة الايتدام مشكلة في حقها ثم فوق المشكل في الخفاء المجمل لانه لا يزول خفاؤه بالتامل بل اصلا بل ببيان
المجمل وهو ما احتمل وجوها يراد به ما فوق الواحد اي وهو لفظ او كلام احتمل وجوها من المعاني من غير رجحان لاحدها على
الباقي فصار ذلك اللفظ او الكلام ملتبسا بحال لا يوقف على المراد الا ببيان صادر من قبل المتكلم بخلاف المشكل فانه يوقف
عليه بالطلب والتامل وانما قال من قبل المتكلم لانه لا يعلم غير المتكلم اشارة الى صحة بيان مجمل الكتاب من الرسول صلى الله عليه وسلم
فقد قالوا ان المجمل انواع ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس
بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد
باب الترجيح كما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم و موال اعتقوه وهذا لا يصدق على القسم الاخير الا انه يحتمل وجوها
من المعاني ولا يصدق على القسمين الاولين قلنا احتمال الوجوه قد يكون باعتبار تعدد الوضع كما في القسم الاخير
وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم الكلام من غير اشتراك فيه كما في القسمين الاولين فان قيل يدخل في الحد
المتشابه اذ هو مما لا يوقف على مراده الا ببيان من قبل المتكلم قلنا معناه لا يوقف على المراد الا ببيان من قبل المتكلم
ويقبل لحوق البيان بدلالة تحويل الكلام على ما تعرف في مواقع الكلام وبدلالة ما ذكر في المتن حيث توقف اذ لا زيادة في
الخفاء على مرتبة المجمل الا ذلك و نظيره اي نظير المجمل في الشرعيات اي في الاحكام الشرعية قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم
من الربوا لغة هو الزيادة مطلقا وهي غير مرادة على الاطلاق بالاجماع لان البيع ما شرع الا للاسترباح والاستفاد
فلو حرم مطلق الزيادة يلزم سد باب البياعات بل المراد الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات الكيليات
والموزونات المتجانسة كالحنطة بالحنطة والذهب بالذهب بالحديث المشهور الوارد في الاشياء الستة
وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل والفضل ربوا واللفظ اي لفظ الربوا لا دلالة له على هذا المراد وهي الزيادة الخالية عن العوض في بيع
المقدرات المتجانسة بل اللفظ يدل على مطلق الفضل فلا ينال المراد اي مراد لفظ الربوا بالتامل في سياق الآية
وسباقها فيكون مجملا ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يكون [illegible] فاقرؤا ما تيسر من القرآن مجملا ايضا لانه فسر بعضها بان
بمقدار جميع الايات المتيسرة وهو ليس بمراد بالاجماع دون الحافظ [illegible] ما تيسر عليه قرائته جميع القرآن او نصفه
او ثلثه [illegible] المراد الآية الواحدة او ثلث ايات واللفظ لا دلالة له على هذا فينبغي ان يكون مجملا وليس كذلك اذ لو كان

مجملا لجاز ان يلحق جزا او اصدب ياثار و الجواب عنه قوم ان نقول ان البيع و الربوا المذكورين في قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا عين المذكورين في قوله تعالى حكاية عن قول الكفار انما البيع مثل الربوا اذ المعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى والربوا الاول معلوم عندهم لان التصديق مشروط بسبق التصور وقد كانوا يدعون المماثلة
بين البيع و الربوا بل جعلوا الربوا اشبه به مبالغة في اعتقادهم حل الربوا فيكون الربوا معلوما عندهم فكيف يكون اية الربوا
مجملا عنه واجيب بوجهين الاول ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى الا اذا دل الدليل
فيكون الثانية غير الاولى وقد دل الدليل على ذلك ههنا وهو اختلاف العلماء في الربوا حيث علله علماؤنا بالقدر والجنس
والشافعي بالطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان ومالك بالاقتيات والادخار ولذا قال عمر خرج النبي من الدنيا
ولم يبين لنا ابواب الربوا فلهذا يدل على ان الثانية غير الاولى فيحتمل ان يراد بقوله وحرم الربوا حقيقة وما ارادوا
بقولهم انما البيع مثل الربوا فرد من افراد الربوا والثاني ان الربوا وان كان معلوما عندهم لكنه غير معلوم عندنا
فيكون مجملا بالنسبة الينا كذا قيل وفي كلا الجوابين نظر اما الاول فلان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ورد ردا
لما ادعاه الكفار من التسوية بين البيع والربوا حيث قالوا انما البيع مثل الربوا فلو لم يكن البيع الثاني و الربوا
الثاني عين البيع الاول والربوا الاول لما حصل رد دعويهم واما اختلاف العلماء فيدل على عدم البيان الشافي لا على
عدم اصل البيان والا يلزم التعطيل وقول عمر محمول على عدم البيان الشافي لا على عدم اصل البيان لانه عليه الصلوة
والسلام كان مكلفا ببيان الشرائع و بعثته لم يطلب منه ظهور البيان لكن بعض البيانات وردت غير شافية
يحتاج فيها الى طلب وتامل لتعيين المراد فلذلك قال عمر ولم يبين لنا ابواب الربوا و اختلف العلماء فيه والحق
ان الحق ان البيان الغير الشافي خرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال لانه يحتمل ان يوقف على المراد بالطلب والتامل
فيجب الطلب والتامل وبعد الادراك بالتامل على المعنى الموثر يصير ما قوله فيجب العمل به على احتمال الخطاء اما الثاني فلان كلام
فاسد جدا لصدوره عن غير روية لانه يمكن بيان مجمل الكلام بين الكفار ولا يتوقف بيانه على البيان من قبل المتكلم
وهو غلط عظيم لان حكم المجمل انه لا يدرك الا ببيان من جهة المتكلم و ايضا الكلام المراد بقوله بالنسبة الينا اهل عصرنا
فهو فاسد لان جهلنا لا يوجب كونه مجملا و الا يلزم ان يكون جميع كثيرا من الآيات و الاحاديث مجملا و ان كان المراد اهل الاسلام
من الصحابة و غيرهم فهو فاسد ايضا لانهم من اهل اللسان فكيف خفي عليهم ما لا يخفى على الكفار الذين كانوا في زمنهم مختلطين
معهم

معهم ثم معنا ملتبسا ما يراد من آية الربوا من المجمل مشكلا اللهم الا ان يقال المراد بالربوا الثاني هو عين الاول المجمل ما ادعاه
الكفار من التسوية مع زيادة شرعية وهي لا تدرك الا ببيان من النبي عليه السلام بالاخبار السنية نظير المجمل في الصلوة مثل الطريق
مثل الطريق الى المقصد على وجه لا يمكن ان يهتدى اليه بالتامل في دلالة الاية فانه لابد من السؤال عمن يعلم ذلك فوق المجمل في الخفاء
المتشابه لانه انقطع وصول البيان من المتكلم في المتشابه وهو انقطع رجاء معرفة المراد منه وانما لم يعرفه لانه يعلم من قوله
دون المجمل في الخفاء المتشابه لانه انقطع وصول البيان من المتكلم في المتشابه وهو انقطع رجاء معرفة المراد منه وانما لم
يعرفه لانه يعلم من قوله فوق المجمل في الخفاء المتشابه لان المجمل لا يعرف الا ببيان من قبل المجمل وما فوق ذلك في الخفاء اما
ان ينقطع وصول البيان عن المتكلم او ان لا ينكشف ببيان المتكلم ايضا ولا معنى للثاني لان مراد المتكلم ما اراده من
المعنى باللفظ فاستحال ان لا ينكشف المراد ببيانه فتعين الاول و مثال المتشابه الحروف المقطعة في اوائل
السور الجار والمجرور صفة بعد صفة للحروف اي الحروف المقطعة الكائنة في اوائل السور هذا قيد واقعي لا احتراز
اذ ليس في القرآن حروف مقطعة في غير اوائل السور وانما سميت مقطعة لانها يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها
عن الثاني بان يؤتى باسم كل منها على حدة وهي الم والمر وطه وحم وطسم وغيرها اختلفوا في هذه الحروف فالاكثر على
انها متشابهات لم يطلع الله عليها الخلائق الا من شاء من الانبياء فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التاويل وقيل انها ليست
من المتشابه بل من جنس الرمز فيقبل كل تاويل احتمل ظاهر اللفظ لغة ولا يرده العقل والشرع ولهذا اولها بعض السلف
كابن عباس وغيره نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لان معرفته متوقفة
على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر
عنها باليد والوجه والعين وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا القدر هو وجوب اعتقاده من احكام الشرع كذا قيل وفيه
نظر من وجوه الاول ان اقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تعالى ولتصنع
على عيني في اثبات ان الله صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين ليس متشابه بل ظاهر في ذلك وانما المتشابه باعتبار
ما اريد منها وبهذا الاعتبار لا يثبت بها شيء والثاني ان معرفة هذا القدر ووجوب اعتقاده من احكام اصول الدين
ونحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام فروع الدين والثالث ان هذا الجواب لا يتناول الحروف المقطعة في اوائل السور
انما ذكر المتشابه في اقسام ما يعرف به احكام الشرع لتعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة والمس على الجنب والحائض

وهو حكم من احكام الشرع وفيه البحث لان هذا الحكم ثابت بنصوص اخر من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ومن قوله
تعالى لا يمسه الا المطهرون لا المتشابه قلان المراد من المحكم كل قسم ما يكون مختصا به ومتميزا به عن غيره من الاقسام وما ذكر
من المحكم فهو حكم يتعلق بكل القرآن فلا وجه لا يراده دون غيره من الخصوص والامثال وقيل ان ذكر الاضداد
المقابلة ليس لاثبات احكام الشرع بها بل لتحقيق معاني الاقسام الاربعة السابقة فان تعريف الشيء يتاكد
بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح فيه لان هذا الجواب لا يتاتى على قول من جعل الاضداد المقابلة من
اقسام البيان كما ذهب اليه المحققون واليه يشير لفظ المصنف كما مر لما انقطع رجاء معرفة مراد المتشابه فما
الفائدة في انزاله والمقصود من الخطاب الافهام فائدته الابتلاء بالوقف عن التامل فيها لان الطباع مجبولة
على صفة التامل في غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان وقفهم عن ذلك اشد عليهم من حملهم على تحصيل ما يصل اليه
كما ان الابتلاء بالترك في حق الجوارح اشد من الابتلاء بالفعل لان النفس مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها
اشق عليها من الاقدام على الفعل ولهذا كان ثوابه اجزل كما اشار اليه النبي عليه السلام بترك ذرة مما نهى الله افضل من
عبادة الثقلين وبهذا اختص الراسخون به لان الابتلاء يوجد على قدر دينه قال عليه الصلوة والسلام ان اشد الناس
بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وحكم المجمل والمتشابه اعتقاد حقيقة المراد اي اعتقاد ما اراد الله
تعالى بهما فهو حق حتى ياتي البيان من قبل المتكلم اما في الدنيا كما في المجمل او في الآخرة كما في المتشابه وانما جمع بين حكم
المجمل والمتشابه لاشتراكهما في اعتقاد الحقية الى ان يلحقه البيان من المتكلم من غير طلب وتامل في الكلام لاستخراج المراد
فان قيل ظاهر كلام الشيخ يقتضي ان يجب اعتقاد الحقية مغيا بغاية لحوق البيان بهما فاذا لحقهما البيان لا يجب
اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى بهما وليس كذلك بل اعتقاد الحقية ثابت فيهما قبل البيان وبعده قيل اعتقاد
الحقية قبل البيان غير اعتقاد الحقية بعد البيان فالمغيا اعتقاد الحقية بطريق الاجمال والغاية اعتقاد الحقية
بطريق التفصيل ثم بقي ههنا بحث آخر وهو ان هذه الاقسام لا تخلوا اما ان تكون بالنسبة الينا او بالنسبة الى
من كان في زمن النبي عليه السلام او اعم منهما لا سبيل الى كل واحد منها اما الاول فلان المفسر والمجمل لا يستقيم حينئذ اذ لم
يبق في المفسر احتمال النسخ بعد وفات النبي عليه السلام لانقطاع الوحي بل كل مفسر محكم ولا في المجمل رجاء البيان
بعد وفاته عليه السلام بل صار اما مفسرا او مأولا او مشكلا على حسب درجات البيان وذلك لان النبي عليه السلام
كان

كان مبعوثا للبيان مكلفا به فيطلب منه ظهور البيان فلم يبق مجمل الى وفات النبي عليه السلام من غير بيان لكن
بعض البيانات وردت غير شافية فيحتاج الى الطلب والتامل لتعيين المراد بالكلية وان ... والثاني فلان المجمل
والمتشابه لا يستقيم في حقهم لانهم كيف كانوا يعلمون ان هذا النظم متشابه لا يلحقه البيان حتى لم يسقط عنهم طلب
البيان منه عليه السلام وذلك النظم مجمل يلحقه البيان حتى لم يسقط عنهم طلب البيان منه عليه السلام ولان الكتاب لما عرفنا
بالنسبة الينا بدلالة النقل المتواتر في تعريفه وجب ان يكون اقسام الكتاب بالنسبة الينا اذ لا يجوز ان يكون الكتاب
بالنسبة الينا وتقسيمه بالنسبة اليهم واما الثالث فكذلك لما بينا ويمكن ان يجاب عن بعض هذه الاعتراضات
بان المفسر بالنسبة الينا يحتمل النسخ في ذاته لكونه امرا ممكنا وانما انقطع احتماله بعارض انقطاع الوحي فهو مفسر
لذاته محكم لغيره كما بينا من قبل وبان الصحابة لما امكنهم حصول العلم بكون النظم متشابها او مجملا فان النظم قد
يشتبه لعدم قوة الادراك كادراك كنه الذات والصفات كآيات التي اشتملت على ذكر الذات والصفات لان
القوة المتناهية لا يدرك غير المتناهي وقد يشتبه ولمعارضة السمع العقل كيد الله ووجه ربك ولتصنع على
عيني او رؤية الله تعالى ونحو ذلك فان السمع يثبتها والعقل ينفيها لكونها تقايض لا يليق بذاته تعالى وقد يشتبه
لوروده على سبيل الرمز والاخفاء كالحروف المقطعات لانه لو بين عاد الامر على موضوعه بالنقض فلا يرجى
بيانه وقد يشتبه بترك النبي عليه السلام بيانه لكونه مبعوثا للبيان مكلفا به وقد ترك البيان وقت الحاجة اليه
اذ لو بين لاشتهر فدل هذا انه عليه السلام لما لم يبين علم انه مما لا يحتاج الى البيان فالمتشابه مما انقطع رجاء بيانه بشيء من هذه
الاسباب المذكورة والمجمل ما جهل مراده وتساوت محتملاته فيحتاج الى البيان وعامة المجملات واردة في العمليات
ولا يمكن العمل بدون البيان فيحتاج اليه ويلزم طلب البيان منه عليه السلام واما الاعتقاد فيمكن على سبيل الاجمال
فلا يحتاج الى التفصيل كما في الايمان فلا يتوقف على البيان ويكفي فيه اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى به
فيما يترك به حقائق الالفاظ هذا شروع في بيان قرائن المجاز كذا قيل ولقائل ان يقول هذا انما يستقيم على قول
من قال ان الحقيقة القاصرة مجاز كما ذهب اليه البعض منهم الكرخي واما على قول من قال انه ليس بمجاز كما ذهب اليه
الجمهور وهو اختيار المصنف كما ياتي فلا يستقيم لان بعض هذه القرائن مما يترك به الحقيقة ولا يصار الى المجاز بل الى الحقيقة
القاصرة واجيب بانها شبيهة بالمجاز حيث سقط عمومها فالاولى ان يقال هذا شروع في بيان قرائن يترك بها حقائق

الالفاظ فلا يلزم من ترك حقايق الالفاظ ارادة المجاز بل ارادة الحقيقة القاصرة وهو ارادة بعض افراد الحقيقة
ولهذا لم يقل المصنف فيما يترك به حقايق الالفاظ ويراد المجاز ولقائل ان يقول هذا الفصل متعلقة بفصل الحقيقة
والمجاز ومواضعه فما وجه فصله عنه وذكره بعد فصل المتعلقات بلا تعلق ما في قوله فيما يترك عبارة عن القراين او الاسباب
اي في القراين التي او الاسباب التي يترك بها حقايق الالفاظ اي معانيها الحقيقية وفي قوله ما يترك عبارة عن القرينة
او عن السبب اي بقرينة التي يترك بها او السبب الذي يترك بها حقيقة اللفظ اي معناه الحقيقي في الشرع خمسة انواع عرف
ذلك بالاستقراء ولقائل ان يقول قد يترك الحقيقة في الشرع بالمعارضة بالاجماع فكيف يستقيم الحصر ويمكن ان يجاب بان
ترك الحقيقة بالمعارضة مندرج في تركها بدلالة الكلام فان المحل لما لا يقبل الحقيقة بالتعذر لا يقبلها بالمعارضة
فتركها بالاجماع مندرج في تركها بدلالة العرف فيصح الحصر احدها اي احد الانواع الخمسة التي يترك بها الحقيقة دلالة
العرف والعادة والمراد بالعرف العرف في استعمال الالفاظ وتفهيم المعاني منها لا العرف من حيث التعامل لما عرف في العرف
العملي لا اعتبار له وذلك اي ترك الحقيقة بدلالة العرف ثابت او كون دلالة العرف مما يترك به حقيقة اللفظ
لان ثبوت الاحكام بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى المراد للمتكلم فاذا كان المعنى المجازي متعارفا
بين الناس بحيث يتبادر الى الفهم عند سماع ذلك اللفظ كان ذلك اي المتعارف المعنى المجازي دليلا على انه اي ذلك
المعنى هو المراد به اي بذلك اللفظ ظاهرا اي من حيث الظاهر لان الكلام انما يقع من جملة اهل ذلك العرف فدل ظاهرا على انه اراد
به ما يريده الناس فيترتب عليه اي على ذلك المعنى المجازي الحكم ثم ترك الحقيقة بدلالة العرف لا بد وان يقيد بما اذا لم يكن
الحقيقة مستعملة ليلا ينتقض ما ذكره على اصل ابي حنيفة من ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف فمثاله
اي مثال ترك الحقيقة بدلالة العرف فيما اذا احلف لا يشتري راسا فهو الحالف واقع على ما تعارفه الناس من الرؤوس
وهو ما يكبس في التنانير ويباع مشويا وهو راس البقر والغنم عند ابي حنيفة فلا يحنث براس ابل او براس العصفور
والحمام ونحوهما لانهم لم يعتادوا الكبس ببيعه وكان ابو حنيفة يقول اولا يدخل فيه راس الابل والبقر والغنم
لما راى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤوس الثلثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال يحنث
في راس البقر والغنم خاصة ثم ابا يوسف ومحمد شاهدا عادة اهل بغداد وساير البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في
راس الغنم فقالا لا يحنث الا في راس الغنم خاصة فعلم ان الاختلاف اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان فالاصل

لو حلف

او حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الخنزير والادمي يحنث مع ان الاكل في العرف لا يقع عليهما قيل العرف نوعان احدهما تفاهم
الناس والثاني تعامل الناس ونحن فيه المراد بالعرف التفاهم ولو حلف لا ياكل بيضا كان ذلك اي الحلف واقعا
على المتعارف من البيض وهو بيض الدجاج والاوز خاصة فلا يحنث بتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك
لان اللفظ لا يتناولهما عرفا لانهم انهم يتناولهما عرفا بل يتناول كل بيض طير يطلق عليه اسم البيض وهو كل
عادة ذكره في المبسوط اذا احلف لا ياكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك
فيه الا ان ينوي لانا نعلم انه لا يريد بهذا البيض كل شيء فان بيض الدود ولا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق عليه اسم البيض
وهو كل عادة وهو كل بيض فيه قشر قيل لعل العرف اختلف باختلاف الزمان فاختلاف الجواب على حسب اختلافهم
لذا ذكر الشارح ايضا وبهذا اي بما ذكرنا من انه لا يحنث براس العصفور والحمام وبيض العصفور والحمام
ظهر ان ترك الحقيقة لا يوجب المصير الى المجاز فان في مسئلة الراس والبيض لم يرد المعنى المجاز بل جاز ان
يثبت به اي يترك الحقيقة الحقيقة القاصرة وهو ان يراد بعض افراد الحقيقة كارادة راس
البقر والغنم من لفظ الراس وكذا ارادة بيض الدجاج والاوز من لفظ البيض لانها بعض المعنى الحقيقي من اللفظ
والحقيقة القاصرة واسطة بين الحقيقة والمجاز على مذهب الجمهور وهو اختيار المصنف لان راس
البقر والغنم راس على الحقيقة وكذا بيض الدجاج والاوز بيض على الحقيقة والمراد هو الموضوع له غير انه خرج
عن الاطلاق الى التقييد بدلالة العرف ولذا سمي حقيقة قاصرة وقال بعضهم هو مجاز واليه ذهب الكرخي
لانه جاوز اصله وتعداه فالحاصل ان المجاز عند الجمهور لفظ اريد به خارج معنا ما وضع له اما اذا اريد به جزء
الموضوع له لا يسمى مجازا بل حقيقة قاصرة وعند الكرخي ومن تابعه المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان
جزءا او خارجا عنه الخ اي ايراد قوله وبهذا ظهر الى آخره لدفع توهم وهو ان المسئلتين المذكورتين
ليستا فيما ترك الحقيقة لان المراد من الراس والبيض هو حقيقتهما ليس الا فاذا لم يكن ما اريد بهما مجازا
لم تكن المسئلتان من ترك الحقيقة في شيء ومثاله اي مثال الحقيقة القاصرة لا مثال ترك الحقيقة بدلالة
العرف تقييد العام بالبعض اي تخصيص العام باخراج بعض الافراد فانه انتقل عن موجب الاصل وهو
العموم الى الخصوص بقرينة دليل الخصوص فكان حقيقة قاصرة بشبهة المجاز ولقائل ان يقول هذا انما يستقيم

الا لو كان موجب العام الاستغراق كما زعم البعض اما عند من لم يشترط الاستغراق كما هو مذهب الجمهور فلا
لبقاء العموم بعد التخصيص الا ترى انهم قالوا يصح التخصيص الى ان يبقى ما وضع له اللفظ فيجوز التخصيص الى الواحد
في الجنس والى الثلثة في الجمع ليبقى الموضوع له اللفظ بعد التخصيص اذ الواحد في الجنس و الثلثة في الجمع حقيقة على ما
سبقت اليه الاشارة وكذلك ابي وشل فحوله لا يشتري راسا ولا ياكل بيضا او نذر حجا او مشيا الى بيت الله
تعالى او نذر ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة الحطيم اسم موضع فيه الميزاب بينه وبين البيت فرجة فسمي ذلك الموضع
حطيما لانه محطوم من البيت اي مكسور فهو فعيل بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول يلزمه اي الناذر الحج بافعال
معلومة من الاحرام والطواف والوقوف بعرفات لوجود العرف فان الناس يريدون الالتزام بالحج وان كان
معناه اللغوي لا يقتضي لزوم الحج فاللفظ العام اريد به الخاص فيكون حقيقة قاصرة لا مجازا وقيل يلزمه في
الاخير الاهداء بالثوب الى البيت والتصدق به والثاني مبتدا خبره محذوف اي الثاني دلالة في نفس الكلام
وقوله قد تترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام جملة معللة اي قد يترك حقيقة اللفظ بدلالة في نفس اللفظ
بان كان اللفظ منبئا عن كمال مسماه وكان ذا تعلق لبعض افراده قصور فعند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد
القاصر وان كان اللفظ له حقيقة اه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى وهذا اه عملا بالحقيقة القاصرة
ولقائل ان يقول اللفظ لا يخلو اما ان يكون موضوعا للكامل في المسمى او للمطلق منه سواء كان كاملا او قاصرا
فان كان موضوعا للكامل منه فهو لا يتناول القاصر ابتداء فكيف يصح القول بترك الحقيقة وارادة الحقيقة القاصرة
وان كان موضوعا للمطلق منه فلا يكون اللفظ منبئا عن كمال مسماه فكيف يصح القول بترك الحقيقة بدلالة في
نفس الكلام واجيب بانه موضوع للمطلق لكن بعض افراده اولى واقدم فعند الاطلاق يتناول ذلك
وان كان اللفظ في القاصر حقيقة اه فافهم مثاله اي مثال ترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام حاصل وقت قوله
او في هذه المسئلة وهي ما اذا قال رجل كل مملوك لي فهو حر لم يعتق مكاتبوه جملة معللة اي لانه لم يعتق
مكاتبوه خصا ترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام والمكاتب عبد او امة كاتبه مولاه على مال شرط فقبل
العبد ذلك المال ولا من اعتق بعضه الا ان ينوي عتق مكاتبيه وعتق من اعتق بعضه فيعتقون
لان فيه تغليظا عليه بنوع فعتبر بنيته كما اذا نوى الحج المسمى بقوله لا اكل لحما وذلك لان الحقيقة القاصرة كالمجاز فلا

تصير

81

تصير مرادة باللفظ الا بالنية وانما لم يعتق المكاتب ومعتق البعض بدون النية لان لفظ المملوك
يتناول المملوك من كل وجه لان المطلق ينصرف الى الكامل في الذات والمكاتب ليس بمملوك من كل وجه بل من وجه
دون وجه اذ هو مملوك رقبة ولهذا اذا عجز او رد الى الكتابة يعود الى الرق بل هو كالحر يدا ولهذا يملك اكسابه
دون مولاه فانتقص فيه معنى المملوكية فلا يتناوله مطلق اسم المملوك ولهذا اي ولاجل ان المكاتب مملوك
من وجه دون وجه لم يجز تصرفه فيه اي تصرف المولى في المكاتب من البيع والهبة ولو كان مملوكا من كل وجه لجاز تصرفه
فيه ومعتق البعض كالمكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله فلم يذكره ولا يحل له اي المولى وطي المكاتبة لقصور الملك فيها
ولو كانت مملوكة من كل وجه لحل له وطيها ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثته اي المكاتب
البنت لم يفسد النكاح ولو كان المكاتب مملوكا من كل وجه لفسد النكاح لان احد الزوجين اذا ملك الآخر
فسد النكاح [illegible] ان يقول المكاتب لا يورث عندنا فكيف يصح قوله وورثته البنت [illegible] بان كلام الشيخ
محمول على معنى انها ورثت بدل كتابته لان عقد الكتابة لا ينفسخ بعد موت سيده بالاجماع وانما قلنا بهذا
لانها اذا ورثت نفس المكاتب بان عجز ورد في الرق ثم مات المولى يفسد النكاح واذا لم يكن المكاتب
مملوكا من كل وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق لان الثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا في الاطلاق
وكذا المعتق البعض لانه كالمكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله فان قيل قول المشايخ المطلق ينصرف الى الكامل يقتضي
عدم تناول المكاتب ومعتق البعض وقولهم المطلق يجري على اطلاقه يقتضي عكس ذلك فما وجه التوفيق بين
القاعدتين قيل وجه التوفيق ان الكمال على نوعين نوع يتعلق بالذات يعني ان الذات لا يبقى موجودة
بدونه من كل وجه بل يكون موجودة من وجه دون وجه كما في الرقبة الواجبة في الكفارة انها تنصرف الى
الذات الموجودة المرقوقة المملوكة من كل وجه فلا يتناول مقطوع اليدين والرجلين لانه هالك من وجه لانعدام
المرام وجه ولا المكاتب وام الولد والمدبر لنقصان الرق او الملك ونوع يتعلق بالصفات فلا يوجب انعدامه
خللا في وجود الذات كالعلم والتقوى والعدالة والايمان في الرقبة الواجبة في الكفارة واذا تبين كلا النوعين
وضح التوفيق بينهما وزالت الشبهة لان المراد من قولهم المطلق يجري على اطلاقه الاطلاق عن الصفات ومن
قولهم المطلق ينصرف الى الكامل هو تقييده بما يرجع الى كمال الذات دون ما يرجع الى كمال الصفة والرقبة

في الآية تتقيد بالكمال فينصرف الى الذوات المملوكة المرقوقة من كل وجه ويجري على اطلاقه في حق الاوصاف فيشتمل
الصغيرة والكبيرة والمؤمنة والكافرة وههنا يتقيد لفظ المملوك بالكامل فلا يقع على ما هو مملوك من وجه دون
وجه وهو المكاتب ومعتق البعض ويجري على اطلاقه في حق الاوصاف فيتناول الصغير والكبير والمؤمن والكافر
وبهذا اي المكاتب يلتبس بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيهما كامل لان المولى يملكهما رقبة ويدا ويملك
استغلالهما واكتسابهما فكانا مملوكين من كل وجه فيدخلان تحت قوله كل مملوك لي ولهذا اي ولاجل كمال الملك فيهما
حل للمولى وطي المدبرة وام الولد ولو لم يكن الملك كاملا لما حل وطيهما وانما النقصان تمكن في الرق من
حيث ان الرق يزول عنهما بعد موت المولى لامحالة لان في المدبر تعلق العتق بامر كائن وهو الموت فيقع
العتق لامحالة واما ام الولد فاخبر صاحب الشرع عن ثبوت العتق لها قال عليه الصلوة والسلام اعتقها ولدها
وخصت تنجيز الحرية ولم يثبت اجماعا فثبت حق العتق في الحال اعمالا للحديث بالقدر الممكن واذا
ثبت حق العتق تمكن النقصان في الرق في الحال ويزول في المآل واما المكاتب فلم يتمكن نقصانا في
رقبته بالكتابة لان عتقه معلق بشرط عدم قبل وجوده وقائل ان يقول الامر على العكس وهو ان الملك
كامل في المكاتب ناقص في المدبر وام الولد بيانه ان العبد اذا كوتب لا يخرج عن ملك المولى وبه صرح الفقهاء لقوله
عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولانه لو زال الملك بالكتابة لما عاد بعد العجز كما في ام الولد والمدبر
وانما يخرج عن يد المولى تحقيقا لمعنى الكتابة وتحصيلا لمقصودها وهو اداء البدل وبهذا يملك التصرفات
ولا يملك المولى التصرف به ولهذا لا يملك وطي المكاتبة لان منافع البضع مما يتقوم بالمال فلا يملك المولى اياها
كالكسب بها فثبت انه خرج عن يد المولى لتحصيل مقصود الكتابة بفك الحجر لا لاذن في التجارة لا لخلل في الملك
واما المدبر وام الولد فتطرق الخلل في ملكيتهما ولهذا لا يحتمل عودهما الى الملك كما كان وذلك لان الحرية
الحاصلة بين ام الولد وبين المولى بواسطة الولد اوجبت عتقها الا ان الحرية بعد الانفصال كانت
من وجه دون وجه فبطل بيعها وتمليكها ولا يزول ملك الاستمتاع بها من الاستخدام والوطي وكذلك في
المدبر سبب العتق جعل سببا في الحال ولهذا لا يجوز بيعه وتمليكه فاوجب خللا في الملك الاترى
الى قول النبي عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو
حر

بالقدر الممكن

حر من الثلث كذا ذكره الشارح وعلى هذا اي على ان الرق في المكاتب كامل وفي المدبر وام الولد ناقص كما مر
لو اعتق الحانث المكاتب عن كفارة يمينه او المظاهر عن كفارة ظهاره جاز عندنا ولا يجوز فيهما اي
في كفارة اليمين والظهار اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب في الكفارة هو التحرير لقوله تعالى فتحرير رقبة
وهو اي التحرير اثبات الحرية بازالة الرق فاذا كان الرق في المكاتب كاملا كان تحريره اي تحرير المكاتب
تحريرا من جميع الوجوه فيتناول التحرير المذكور في النص فيقع تحريره عن الكفارة وفي المدبر وام الولد لما كان
الرق ناقصا لا يكون التحرير فيهما تحريرا من جميع الوجوه فلا يتناوله التحرير المذكور في النص لانه مطلق والثابت
من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا فلا يقع تحريرهما عن الكفارة فالحاصل ان التحرير ينبئ عن ازالة
الرق فاذا كان الرق كاملا كان التحرير كاملا واذا كان الرق ناقصا كان التحرير ناقصا ضرورة كونه مبتنيا
عليه والرق في المكاتب كامل فيتحقق التحرير الكامل فيقع تحريره عن الكفارة وفي المدبر وام الولد ناقص فلا
يتحقق التحرير الكامل فلا يقع تحريرهما عن الكفارة وقائل ان يقول لا نسلم ان الاعتاق اثبات العتق
بازالة الرق بل هو اثبات العتق بازالة الملك وذلك لان الملك حق المولى والرق حق الشرع لانه جزاء جناية
الكفر وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره كذا ذكره الشارح ويمكن ان
يجاب عنه بان في ازالة الملك ازالة الرق فيجوز ان يضاف ازالة الرق الى المعتق وللقائل ان يقول كما
يشترط كمال الرق من لفظ التحرير ينبغي ان يشترط كمال الملك ايضا لان المراد فتحرير رقبة مملوكة والمطلق
ينصرف الى الكامل وقد ثبت ان الملك ثبت بالانتقاص وهو محذور في المكاتب كما ينطلق عليه اسم الملك ولا [illegible]
كما لم يجوز المكاتب وللقائل ان يقول ان نقصان الملك يستلزم نقصان الرق لان الرق عبارة عن عجز
حكمي وكمال العجز بكمال المملوكية للغير ونقصانه بنقصانها فثبت ان الرق في المكاتب ناقص كما ان الملك
ناقص وايضا له ان يقول لو كان الملك في المدبر وام الولد كاملا لجاز تصرف المولى فيهما من البيع والهبة وهلم جرا
على ان الملك فيهما ناقص كما ان الرق ناقص فاذا كان كذلك ينبغي ان لا يجوز اعتاقهما عن كفارة
اليمين والظهار والثالث مبتدأ محذوف الخبر اي والثالث دلالة سياق النظم اي سياق الكلام لانه قد يترك
الحقيقة بدلالة سياق الكلام السياق ههنا مصدر بمعنى السوق والمراد بسوق الكلام ما به سوق الكلام

كلا ميراد بالبيان ما به البيان وبالامر ما به الامر والمراد بما به سوق الكلام القرينة اللفظية اي قد تترك الحقيقة
بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة والثاني السياق اكثر استعمالا في المتاخرة لكن المراد بها
الاطلاق قال المحشي بجملة معلقة وقفت تاييدا لقوله تترك الحقيقة في السير الكبير اذا قال المسلم للحربي المحصور
انزل من الحصن فنزل كان امنا لان حقيقة قوله انزل تفيد الامان فكان امنا كيف يفيد حقيقة
قوله انزل الامان لان معناه عرفا وشرعا انزل لانك امن اي الان ذكر هذه المسئلة ليس مقصود
بالتمثيل بل ذكرها ليعلم ان حقيقة قوله انزل يفيد الامان حتى يعلم ان حقيقة تركت اذا اقترن به قوله ان كنت
رجلا في المسئلة المتاخرة وهي قوله ولو قال المسلم للحربي المحصور انزل من الحصن ان كنت رجلا فنزل لا يكون
امنا لان حقيقة الامر وهو قوله انزل متروكة بالسياق وهو ان كنت رجلا لان معناه ان كنت رجلا في
العرف انك لا تستطيع ولا تقدر على النزول فيكون المراد بالامر التوبيخ مجازا بطريق اطلاق اسم احد الضدين
على الاخر لملازمة بينهما في العاقبة والخطور في البال لان ذكر احد الضدين سبب لحصول الاخر في البال والضد
بين الامر والتوبيخ ظاهر لان الامر لاثبات المامور به والتوبيخ به لاعدامه كذا قيل ولقائل ان يقول قد
ذكر المعلم عن قبل ولا استعارة مع وجود التنافي فكيف يصح استعارة الامر للتوبيخ ويمكن ان يجاب بان قولهم
ولا استعارة مع وجود التنافي يحتمل ان يكون محمولا فيما اذا استعير احد الضدين للاخر بالنظر الى المعنى وان
فلم يجوز ذكر احد الضدين وارادة الاخر لملازمة ومعاقبة بينهما محمولا فيما اذا استعير احد الضدين للاخر بالنظر
الى المجاورة الذاتية لانهما متجاوران في الذهن باعتبار ان تصور احدهما يستلزم تصور الاخر وهذا لان الاصل
بين المتعارضين هو التوفيق منهما امكن وهو بهذا الطريق ويمكن ان يجاب بانه انما اجاز استعارة اسم الضد
الاخر لتنزيل الضد منزلة المثل لنوع تهكم او تمليح كقولك للجبان رايت ليثا وللبخيل [illegible] ومنه قوله تعالى فبشرهم
بعذاب اليم اي فانذرهم استعمل التبشير في ضد معناه وهو الانذار بواسطة تهكم او تمليح على ما عرف في علم البيان
فكذا ههنا يحتمل ان يكون حمل الامر على التوبيخ على سبيل التهكم والتمليح فعلى هذا يكون الاستعارة بين الضدين بالاتصال
المعنوي باعتبار ان المتكلم نزلها منزلة المثلين بواسطة تهكم او تمليح او اعتبر فيهما اعتبارا لطيفا واظهر
بينهما مناسبة جامعة خاصة والله اعلم بالحقيقة مراد المفتاح اللهم اهدني ما هو الصواب عندك ولو قال الحربي

المسلم

للمسلم الان الامان بالنصب اي اعطوني الامان او اطلب الامان فقال المسلم في جواب الحربي الامان الامان
بالنصب ايضا اي اعطيت الامان لك كان امنا وفيه عمل بالحقيقة ذكر هذه المسئلة غير مقصود بالتمثيل بل المقصود
ذكر قوله ولو قال المسلم في جواب الحربي الامان ستعلم ما تلقى او لا تعجل حتى ترى لا يكون امنا لان الحقيقة متروكة
بدلالة سياق الكلام وهو قوله ستعلم ما تلقى او قوله لا تعجل حتى ترى لان معناه في العرف ستعلم ما يصيبك من
محاربتي ولا تعجل في الامر الذي انت فيه بل اصبر حتى ترى الان من شجاعتي وقتالي معك فصار الكلام للتوبيخ
مجازا فان قيل انتصاب قوله الامان ستعلم ما تلقى باي فعل ان قيل باعطينا المقدر فارادة التوبيخ منه ليس
بعرف ظاهر قيل انتصابه بفعل مقدر من جنس ما يفيد التوبيخ اي تطلب الامان ستعلم ما تلقى ولو قال
رجل لوكيله اشتر لي جارية تخدمني فاشترى له العمياء والشلاء لا يجوز شراء للموكل اي لا يلزم شراؤه ويكون
مشتريا لنفسه ولو قال له اشتر لي جارية حتى اطاها فاشترى اختها من الرضاع لا يكون شراؤه واقعا على الموكل
لان حقيقة الكلام وهي الاطلاق متروكة بالسياق لانه علم بقوله تخدمني واطاها ان مراده شراء جارية
من جنس الخدمة وجارية تحل له الوطي فصار المطلق مقيدا بدلالة سياق الكلام وعلى هذا اي على هذا الاصل
وهو ان الحقيقة تترك بدلالة سياق الكلام قلنا في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه
اي اغمسوه في الطعام ليخرج الشفاء كما اخرج الداء وذلك بالهام الله تعالى كما في النحل فان في فيه الشهد وفي ذنبه
السم ثم انقلوه فان في احدى جناحيه داء وفي الاخرى دواء وانه اي ان الذباب يقدم الداء على الدواء اي يقدم
ريشا فيه الداء على ريش فيه الدواء ثم قيل معنى الداء في احد جناحيه الكبر والترفع على استباحة ما اباحه
الشرع فان الشرع اباح الطعام بموت ما ليس له دم سائل والانسان اذا استبعد ذلك ترفعا وتكبرا
فقد اضاع نعم الله تعالى ثم اذا غمس المكره المغمس على استباحة ما اباحه الشرع فكان قاهرا هواه اي تم القهر بمقولة
قلنا دل سياق الكلام وهو قوله فان في احد جناحيه [illegible] على ان المقل اي ان الامر بالمقل اي الغمس
لدفع الاذى عنا لا للامر تعبدا اذ ليس فيه تعظيم الرب تعالى حتى الشرع فلا يكون الامر بالمقل للايجاب
الذي هو حقيقة الامر بل هو امر شفقة ورحمة لان منفعته عائدة الينا فيكون نظرا في حقنا لا في حق الشرع
ولقائل ان يقول ان كونه نفعا للعباد لا ينافي الايجاب لانه جاز ان يكلف الله تعالى عبده بما فيه نفعه اصلا

لبدنه ولهذا قلنا ان الاصطياد فوق الشبع حرام وامثاله كثيرة كذا ذكره الشارح رح وكذا قلنا ان اكل الميتة حرام لانه
سبب لفساد البدن وغير ذلك وقوله تعالى عطف على قوله عليه السلام اي وعلى ما قلنا في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل عقيب قوله تعالى
ومنهم اي ومن المنافقين من يلمزك اي يعيبك ويطعن عليك في الصدقات اي في قسمة الصدقات ويقول
انك لا تعدل في القسمة يدل على ان ذكر الاصناف الثمانية لقطع طمعهم اي طمع اللامزين عن الصدقات ببيان
اي بسبب بيان المصارف لها اي للصدقات فلم يكن الصرف الى الجميع المصارف مقصودا بذكرهم فلما لم يكن ذلك
مقصودا لم يكن الصرف واجبا الى الجميع فلا يتوقف الخروج اي خروج المؤدي عن العهدة اي عهدة الزكوة على الاداء الى
الكل اي كل الاصناف كما قال الشافعي رح حيث قال لا يجوز الاقتصار على صنف واحد بل يصرف الى ثلثة من كل صنف
على ما تقتضيه اللام للملك وصيغة الجمع فلنا حقيقة هذه الاية متروكة بسياق هذا الكلام وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات
فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فانه يدل على ذكر الاصناف الثمانية لبيان المصارف
لا لبيان ان الصدقات ملك لهذه الاصناف فلم يكن الصرف الى الجميع واجبا ان يقول ذكر لمزهم لا ينافي
ان يكون الصدقات حقا لجميع المصارف فلا يدل على ترك حقيقة الكلام وان كونه مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا
كيف وان الدلالة على كون اللمز مقصودا خفية حاصلة بالمفهوم وعلى كون الاصناف مقصودا حقيقة ظاهرة
حاصلة بالمنطوق بعبارة الكلام كذا قال الشارح رح والظاهر ان يقول ان قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات دل على
ان سوق الكلام لقطع طمع اللامزين وكون السوق له لا يدل على انه يجوز الدفع الى صنف واحد بل يدل على ان
السوق لقطع طمعهم ولا تنافي فانه يجوز ان يثبت الحكم وهو وجوب الدفع الى جميع الاصناف ولا يكون سوق الكلام
له بل يكون ظاهرا ولا يكون نصا فتامل والرابع مبتداء خبره محذوف اي والرابع الدلالة من قبل المتكلم لانه
قد يترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم مثاله اي ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم حاصل في قوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر فان حقيقة الامر وهو قوله تعالى فليكفر متروكة بدلالة من قبل المتكلم وذلك لان ترك
الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم ثابت في هذا الكلام لان الله تعالى حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يأمر به اي بالقبيح قال
الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فيترك دلالة اللفظ اي لفظ فليكفر على الامر على صيغة المصدر فيحمل الامر على صيغة

اسم الفاعل ويحمل الامر على التوبيخ لانه ضده لما ذكرنا ان الامر لاتيان المأمور به والتوبيخ لاعدامه وما قيل من انه
لا استعارة مع وجود التنافي فجوابه قد سبق بوجهين في قوله انزل ان كنت رجلا فان قيل لو كان المراد بالامر
التوبيخ يلزم تعليق التوبيخ بالمشية وهو محال لان التعليق بالمشية يوجب التخيير والتوبيخ ينافيه قيل المشية
لم يبق على حقيقتها بل اريد بها التوبيخ ايضا لانه ضده بدلالة من قبل المتكلم لان الله تعالى حكيم والتخيير بين الايمان
والكفر قبيح والحكيم لا يخير بينهما ويمكن ان يقال ان المجموع من الشرط والجزاء يراد به التوبيخ بدلالة من قبل
المتكلم اذ جاز ان يكون في التركيب معنى تركيبي غير ان يكون في اجزائه دلالة على ذلك المعنى كما لا يريد مجموع قوله لا
يضع ندمه الدخول من غير ان تكون مع في اجزائه دلالة عليه فيكون الجملة الشرطية بتمامها للتوبيخ لا كل واحد
من الشرط والجزاء ولقائل ان يقول لما كان الجملة الشرطية للتوبيخ كيف يصح قولهم ان الامر ههنا للتوبيخ وكيف
يستقيم تمثيلهم الامر للتوبيخ بهذه الاية ويمكن ان يجاب بان المعتبر في الجملة الشرطية هو الجزاء المقيد بالشرط
فحقيقة الجملة الشرطية حقيقة الجزاء المقيد بقيد فالجزاء ان كان خبرا فالجملة خبرية نحو ان يجئني اكرمك
وان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاء زيد فاكرمه والجزاء ههنا امر فصح القول بكون الامر للتوبيخ
وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة قد تترك بدلالة معنى يرجع الى المتكلم قلنا اذا وكل بشراء اللحم فان كان
الموكل مسافرا انزل على الطريق فهو اي ما التوكيل بشراء اللحم يقع على المطبوخ او المشوي وان كان صاحب منزل
فهو على النيء اي على غير المطبوخ فان حقيقة هذا التوكيل بشراء مطلق اللحم في الصورتين لكن تركنا اطلاقه بدلالة
حال المتكلم وهو انه اذا نزل على الطريق كان يدل على انه يطلب اللحم ليتغذى به فينصرف ذلك الى المهيا للاكل
فيجوز شراء اللحم الذي يكون مشتريا لنفسه لا للموكل ومن هذا النوع اي من نوع ما تركت الحقيقة بدلالة من
قبل المتكلم يمين الفور الفور هو الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم
سميت به الحال التي لا لبث فيها يقال جاء فلان من فوره اي من ساعته وسمي الفقهاء مثل هذا
اليمين يمين الفور لانها تقع على الحال والساعة وقيل لانها تصدر من فورات الغضب ومثال يمين
الفور حاصل اذا قال رجل لاخر تعال بفتح اللام امر اي اقبل وكذا تغد امر بفتح الدال فقال المدعو اليه
والله لا اتغدى ينصرف ذلك اي هذا القول وهو قوله لا اتغدى الى الغداء المدعو اليه لان حقيقة هذا الكلام

مطلق التغدي فينبغي ان يحنث بمطلق التغدي سواء كان مع الداعي او مع غيره او منفردا او تغدى في ذلك
اليوم او غيره لكن ترك اطلاقه بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه
الى تغدي الغداء الذي بين يديه لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه
فصار كانه قال والله لا اتغدى الذي دعوتني اليه بطريق ذكر المطلق وارادة المعين حتى لو تغدى الحالف بعد ذلك
اي بعد الغداء المدعو اليه معه اي مع الداعي في منزله اي في منزل الداعي او في موضع اخر او مع غيره اي مع غير الداعي في ذلك
اليوم لا يحنث الحالف فان قيل المصدر الذي دل عليه قوله لا اتغدى نكرة في سياق النفي فيكون المعنى لا اتغدى
تغديا فينبغي ان يحنث بكل تغد يوجد منه فكيف يحمل على الخصوص وكيف يصير معناه لا اتغدى الغداء الذي
دعوتني اليه قيل سلمنا ان النكرة في سياق النفي تقتضي العموم لكن العام يحتمل الخصوص عند قيام القرينة المخصصة
وههنا كلام الداعي قرينة على ان المراد منه الغداء المخصوص فكانه قال لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه
ينقض هذا بما اذا قال المدعو والله لا اتغدى اليوم فانه يقع على كل تغد يحصل منه في ذلك اليوم ههنا الا بدلالة
من قبل المتكلم على ترك الحقيقة اذ لو كان مراده الامتناع من الغداء المدعو اليه لاقتصر على قدر الجواب فلما زاد على
قدر الجواب وهو اليوم دل على انه ما اراد به الجواب فقط بل على انه ابتداء في الكلام لا يقال ان قوله والله لا اتغدى اليوم
زائد على قدر الجواب اذ الجواب نعم بقوله بان يقول لا ينبغي ان يصير مبتدئا لانا نقول لا نسلم مثل هذه الزيادة زيادة
لانه زيد عليه ما في السؤال بخلاف قوله لا اتغدى اليوم واذا قامت المراة مثل اخر عطف على الغداء اي وكذلك اذا قامت
المراة تريد الخروج حال اي مريدة للخروج من البيت فقال لها الزوج ان خرجت فانت كذا اي فانت طالق كان
الحكم وهو الحنث مقصورا على الحال اي على تلك الخرجة لان حقيقة هذا الكلام مطلق الخروج فيقتضي ان يحنث
بمطلق الخروج سواء خرجت في الحال او بعد زمان لكن تركت حقيقته بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وهو ان غرض
المتكلم خروجها في الحال لامتلاء غيظه في تلك الساعة دون غيرها واريد به الخرجة المعينة على طريق ذكر المطلق
وارادة المعين فصار كانه قال ان خرجت هذه الخرجة فانت كذا حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث بالاتفاق
ولقائل ان يقول ان المعنى الراجع الى المتكلم في هذا المثال لا يخلو اما ان يكون هو ارادة خروجها عند غضبه
او حلفه وقت خروجها من البيت اذ لا يحتمل وجها ثالثا فمن حيث الظاهر لا يستقيم الاول لان غضبه ثبت

الا عقيب

الا عقيب لا يقتضي قطعا ان يراد من مطلق الخروج الخرجة المعينة وهذا مما لا يخفى على احد بل يحتمل ان يراد مطلق
الخروج ويحتمل ان يراد الخرجة المعينة وكذا الثاني لانه لا يكون ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام لا بدلالة معنى يرجع
الى المتكلم ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون غضبه وحلفه وقت خروجها جميعا ويؤيده ما ذكر في بعض الشروح ان الباعث
على اليمين الخروج عقيب اخباره وما ارادت من الخروج بين يديه وهذا النوع من اليمين تفرد بتخريجه ابو حنيفة ولم يسبقه احد
في هذا وكانوا يقولون قبل ذلك ان اليمين نوعان مؤبدة وموقتة فخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدة
لفظا وموقتة معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك
ولم يحنثا والخامس وهو دلالة محل الكلام قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ
اي معناه الحقيقي شرعا كما في نكاح الحرة بلفظ البيع واخواته وكما في قوله هذا ابني للعبد المعروف النسب حسا وعقلا
كما في قوله هذا ابني لمن هو اكبر منه سنا من المولى فاذا لم يقبل حقيقته تعين المجاز مرادا للتعذر ومثال ترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام انعقاد نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة بان قالت الحرة بعت نفسي
منك او وهبت او ملكت او تصدقت نفسي لك فقال الاخر قبلت ينعقد النكاح لان حقيقة هذه الالفاظ هو
تمليك الرقبة ونفس الرقبة لا تقبلها شرعا فتركت وتعين المجاز وهو النكاح وقوله عطف على نكاح الحرة اي وكقوله
قول المولى لعبده وهو اي والحال ان العبد معروف النسب من غيره اي من غير المولى واكبر سنا منه هذا ابني فالعبد المشهور
النسب من الغير لا يقبل حقيقة اللفظ شرعا فتعين المجاز وهو العتق وكذا اذا قال المولى لعبده وهو اكبر سنا منه
اي من المولى ومعروف النسب من غيره هذا ابني كان مجازا الجملة التعليل لقوله وكذا اذا قال الخ اي لانه كان مجازا
عن العتق عند ابي حنيفة لان العبد اذا كان اكبر سنا من المولى لا يحتمل حقيقة اللفظ حسا وعقلا فتعين
المجاز خلافا لهما حيث يلغو الكلام عندهما وهذا الخلاف بناء على ما ذكرنا في فصل الحقيقة والمجاز ان المجاز خلف
عن الحقيقة في حق اللفظ عنده اي عند ابي حنيفة وهذا اللفظ صحيح فصار الى المجاز وفي حق الحكم عندهما وهذا الكلام
لا ينعقد الا لايجاب حكم الحقيقة وهو بنوة لاستحالتها محلا فلا يصار الى المجاز ويلغو الكلام على ما سبق
في متعلقات النصوص لما فرغ من بيان وجوه البيان بذلك النظم شرع في بيان وجوه الاستدلال بذلك النظم وقوله
في متعلقات يعني اللام الجار في متمسكات النصوص من التعلق وهو التمسك والمراد بالمتعلقات ههنا اما ظرف والاضافة

بيانية على نحو اخلاق ثياب اي في النصوص التي هي موضع التعلق والتمسك فعلى هذا يلع التغير لقوله يعني بها الى سر يد بمتعلقات

النصوص عبارة النص واشارته الى النص ودلالته واقتضائه لانها موضع التعلق والتمسك واما مصدر ميمي

والاضافة بادنى ملابسة اي في متمسكات بالنصوص فعلى هذا يكون المراد بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه

الاستدلال بعبارة النص والاستدلال باقتضائه والا لا يصح التغير والله اعلم بالصواب فاما عبارة النص اي فاما

ما ثبت بعبارة النص اي فاما الثابت بعبارة النص فما سيق الكلام لاجله كله ما عبارة عن حكم الى ما سيق الكلام

لاجل ذلك الحكم واريد به قصدا الحقيقة تفسير لقوله سيق الكلام لاجله والضمير في قوله واريد عائد الى ما وفي قوله به عائد

الى الكلام ووجه قصدا تمييز اي اراد بذلك الحكم بذلك الكلام من حيث القصد يدخل فيه الكلام الثابت بدلالة

النص كله ما عبارة عن حكم ثابت بالنظم دل عليه قوله في اشارة النص ما ثبت بنظم النص الى حكم ثابت

بنظم النص سيق الكلام له وفيه نظر لانهم قالوا ان دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئيه اولا زمه المتأخر عبارة ان سيق

الكلام له مع لازمه المتأخر ليس بثابت بالنظم فيخرج بعض اقسام عبارة النص واجيب بانه ملحق بما ثبت بالنظم

والثابت الذي هو النظم الثابت بعبارة النص دون عبارة النص لانها تعلم به بطريق الالتزام فعبارة النص نظم

يثبت به حكم سيق له الكلام والاشارة نظم يثبت به حكم غير مسوق له والدلالة المعنى الذي اوحي اليه الكلام بواسطة

معناه لغة وقيل عبارة النص دلالة النظم على المسوق له واشارة النص دلالة النظم على المعنى الغير المسوق له ودلالة

النص دلالة النظم على حكم غير منصوص يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنصوص عليه لاجل ذلك المعنى قد قالوا

اذا التمسك احد لا بآية النكاح يقول انا فاعلوا ان كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته ولا يصدق عليها

هذا لان النص سيق لبيان العدد دون اباحة النكاح على ما سبق ذكره المراد بالمسوق المأخوذ في حد النص

اي ما سيق الكلام لاجله سواء كان سوقه من كلوجه او فيه وجد اريد به قصدا سواء كان مقصودا من كلوجه اوفي وجه فيدخل

الظاهر والنص في عبارة النص كذا يفهم من الكشف والتحقيق وللقائل ان يقول فعلى هذا لا يحصل الفرق بين عبارة

النص وبين الظاهر والنص لان عبارة النص قد يكون له السوق من كلوجه فلا يحصل الفرق بين عبارة النص وبين

النص وقد لا يكون له السوق من كلوجه فلا يحصل الفرق بينه وبين الظاهر واجيب عنه اولا بان السوق وعدم السوق

في النص والظاهر يتحققان بالسامع والحكم يختلف باختلاف المتعلق وثانيا بان العبارة اعم من النص لان النص

المسوق

المسوق لحكم سيق عبارة سواء كان محتملا للتخصيص والتاويل او لم يكن محتملا وسواء احتمل النسخ اولا واما تسمية نصا

فمشروط بان يكون احتمال التاويل والتخصيص فيه ثابتا لانه اذا انقطع هذا الاحتمال سمي مفسرا اوثبت الكتاب ان النظم

المسوق بالنظر الى نفس الكلام سمي نصا وبالنظر الى الاستدلال المستدل به سمي عبارة فالنص والعبارة وان كان كل واحد

منهما واحدا لكن باختلاف الاعتبار اختلف اسمهما فسمي نصا باعتبار الكلام وسمي عبارة باعتبار استدلال المستدل به وكذا

في الظاهر تسمية اشارة باعتبار المستدل وتسميته اى كلوجه ظاهرا باعتبار اخر كذا يفهم من جميع الحواشي ثم اعلم ان عبارة

النص غير مذكورة في الكتاب في اكثر النسخ فعلى هذا يريد بمتعلقات النصوص لواحقها وهو عوارضها التي يجاورا دموجبا

تها التي قصدت باللفظ او متعلق الشيء الكثير اما يستعمل في عوارضه ولواحقه والمراد بالنصوص العبارة اي فصل في

لواحق العبارة والمراد بلواحق العبارات ما اشار المصنف بقوله يعني بها اشارة النص ودلالته واقتضائه اي

اشارة العبارة ودلالتها واقتضاؤها وانما كانت هذه الدلالات من لواحق العبارات لانها بمنزلة عوارضها ولواحقها

يؤيده ما ذكر في الميزان فصل فيما يرجع الى العبارة من حيث الاشارة والدلالة والاضمار والاقتضاء كذا ذكره الشيخ

او نقول انما لم يتعرض لعبارة النص لان وضع الفصل في متعلقات النصوص والعبارة عين النص وليس من متعلقاته

فلا حاجة الى التعرض بها فالتي عنها بالاشارة من القيود المذكورة في حد الاشارة وما ذكر في مثال الاشارة واما

اشارة النص اي واما الثابت باشارة النص دل عليه قوله فهو ما ثبت بنظم النص اي حكم ما ثبت بنظم النص

واحترز بقوله بنظم النص عن الثابت بدلالة النص فانه ثابت بمعنى النص من غير زيادة احترز به عن الثابت

باقتضاء النص فانه ثابت بزيادة يقدر في اللفظ وهو غير ظاهر الواو للحال وكليه غير في حكم النفي ولذلك اورد

لا التي لنفي التأكيد فيما عطف عليه اي النفي لظاهر من كلوجه فيها غموض وخفاء من وجه حتى يعرف مراده بنوع تامل

احترز به عن الظاهر لانه ظهر مراده من كلوجه حتى يعرف بدون تامل وللقائل ان يقول ان اخراج الظاهر عن حد الاشارة

النص غير محتاج اليه لانه من اقسام تقسيم اخر كاخراج الحقيقة من حد الخاص الا ان يقال انما اخرجه عن حدها لئلا

يتوهم انه لا فرق بينهما بناء على ان كل واحد منهما ثبت بالنظم ولسيق الكلام لهما وبقوله ولا سيق الكلام له احترز

عما يثبت بالثابت بعبارة النص حيث سيق الكلام له وافي النسخ التي لم يذكر عبارة النص في هذا الباب كان هذا القيد

لاخراج النص الذي ذكر في المتقابلات لكن يرد عليه ما مر قال بعض الاساتذة احترز بقوله غير ظاهر من كلوجه عن عبارة

النص الذي هو ظاهر من كلامه اي باعتبار دلالة اللفظ وباعتبار السوق وبقوله ولا سيق لاجله من عبارة النص الذي
غير ظاهر من كلامه اي فيه خفاء باعتبار دلالة اللفظ وان كان فيه ظهور باعتبار آخر فان قيل اذا لم يكن الحكم مقصودا
بالاشارة فكان ثبوته اتفاقيا من غير ارادة المتكلم ولا يثبت الحكم في كلام الشارع اذ لو ثبت بغير ارادته لزم
ثبوت حكم غير مراد الشارع والقول به باطل قيل الحكم ثابت بارادة الشارع وهو مطلوب الثبوت منوطا
لفهم السامع لا مطلوب الاثبات والاظهار بهذا اللفظ ومعنى سوق الكلام للحكم ذكره لاثباته واظهاره فتامل
ومثاله اي مثال كل واحد من العبارة والاشارة او مثال الاشارة على حساب اختلاف النسخ قوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم الآية الفاء للتعليل اي الا ان قوله تعالى للفقراء الآية سيق لبيان استحقاق سهم من الغنيمة
للفقراء المهاجرين لان هذه الآية نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التغيير لما سبق من اول الآية وهو قوله تعالى وما افاء
الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل الى قوله للفقراء الآية قوله للفقراء
بدل مفصل البيان من قوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل بتكرير العامل وهو اللام وما سبق سيق
لبيان الاستحقاق في سهم من الغنيمة فصار هذا النص نصا اي عبارة في ذلك اي في استحقاقهم لسهم من الغنيمة ببيان هذا فظهر
اوضحه على حسب اختلاف النسخ وانما كان قوله للفقراء بدلا من قوله ولذي القربى واليتامى والمساكين دون ما قبله وهو قوله
تعالى فلله وللرسول لان الله تعالى هو الغني على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير ولقائل ان يقول
لا يستقيم ابدال قوله للفقراء من قوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل اما الاول فلانه يقتضي اشتراط الفقر
في ذوي القربى لاستحقاق الغنيمة وليس شرطا للذي في التقريب شرح للكتاب في اما الثاني والثالث فلان المراد من
الفقراء غير المراد من المساكين وابن السبيل فان المسكين من السكون لزمه والفقير من له ادنى شيء وقيل على العكس وابن
السبيل من في وطنه مال وهو بعيد عنه ولا يطيق ان يصل اليه وهو غني حقيقة فقير بالاتفاق ولهذا وجبت الزكوة عليه فثبت
انهما غير الفقراء ولهذا عطف احدهما على الآخر في آية الصدقات ولا يجوز ابدال احد المتغايرين عن الآخر فلعل قوله للفقراء
بيان لما سبق وسوق لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم ويمكن ان يجاب عن الاول بان الفقر عند علمائنا شرط في ذوي القربى
لاستحقاق الغنيمة فصح الابدال من قوله ولذي القربى كذا في التلويح بعض الاكابر وفيه نظر لان مراد صاحب التقريب
وقوله وليس شرطا عدم الاشتراط في زمن النبي عليه السلام بدليل ان النص سيق لبيان سهمهم من الغنيمة بما افاء الله على رسوله ولا شك ان

سهم

فلا يكون الحكم الثابت بمعنى النص استنباطا بل هو خارج عن الاستدلالات الاربعة وبينها مزيد بحث ذكرته في شرح
الحسامي ومثاله اي مثال دلالة النص في قوله تعالى ولا تقل لهما اي للوالدين اف وهو كلمة كراهية تذكر عند
التضجر فالعالم الفاء للتعليل اي لان العالم باوضاع اللغة يفهم باول السماع اي بسماع هذا الكلام فيه تاكيد
وبيان انه لا يحتاج الى الاجتهاد ان تحريم التافيف وهو الحكم المنصوص عليه لدفع الاذى عنهما اي عن الوالدين
لان سوق الكلام لبيان احترامهما والاحسان اليهما ثم تعدى حكم التافيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم
بعلة الاذى فكان حرمة الضرب والشتم مثبت بدلالة النص او هو حكم ثابت بها وحكم هذا النوع اي دلالة النص
عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته لانه لما تعلق الحرمة بالايذاء صار في التقدير كانه قيل لا تؤذيهما فيعم الحرمة
عامة فان قيل الحكم المنصوص عليه هو حرمة التافيف هو خاص لا يتصور تعميمه قيل كلام الشيخ محمول على حذف المضاف
اي عموم اصل الحكم المنصوص عليه هو الحرمة ولا شك انها عامة لعموم علتها وهو الاذى في كل موضع يوجد الاذى
يوجد الحرمة ولهذا المعنى اي ولاجل ان حكم النص التحريم مثلا في نص التافيف يعم بعموم علته يعني في كل ما يوجد العلة
وهو الاذى مثلا يوجد التحريم قلنا بتحريم الضرب والشتم اي ضرب الابوين وشتمهما والاستخدام الام والاب اضافة
المصدر الى المفعول اي الاستخدام الولد الام والاب بسبب الاجارة والحبس اي حبسهما بسبب الدين اي
دين الابن عليهما والقتل اي قتلهما قصاصا اذا قتلا الابن لا يقتلان قصاصا وانما قلنا بتحريم هذه الا
شياء لوجود الاذى في جميع هذه الصور فثبت الحكم في غير المنصوص عليه دلالة ثم عليك ان تحقق ما فائدة التقييد
بقوله بسبب الاجارة وبقوله بسبب الدين ثم دلالة النص بمنزلة النص اي عبارة النص واشارة النص
على حسب اختلاف النسخ في كون كل واحد منهما مضافا الى النص لا الى الراي بخلاف القياس او في ايجاب الحكم قطعا
ويقينا بخلاف القياس في هذا الكلام رد على من زعم من اصحابنا ان الدلالة لا يكون بمنزلة النص في القطع كا
لقياس وقال ان يقول ذكر في الكشف ثم ان كان المعنى المقصود معلوما قطعا كما في تحريم التافيف فالدلالة
قطعية وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهي ظنية فظهر
بهذا ان الدلالة لا يجب ان يكون قطعية والجواب بان معناه في ايجاب الحكم قطعا ويقينا في الجملة ولا
شك ان الدلالة القطعية في الجملة كالنص ولهذا صح اثبات العقوبة كالحدود والكفارة بدلالة

النص ولو لم يكن قطعية لما صح اثبات العقوبات بها لان العقوبات تندرئ بالشبهات فعلم انه صح تفريع لا
تايد لانه الكلام بالنسبة الى اصحاب الشافعي لانهم يثبتون العقوبات بالقياس ايضا والكلام بالنسبة الى بعض
اصحابنا فانهم لا يثبتون العقوبات بدلالة النص لانها قياس جلي عندهم فلا تثبت بها الحدود والكفارات لانها
لا تثبت بالقياس فلا يكون تاييدا اذ التاييد يجب ان يكون مجمعا عليه قال اصحابنا تعليله بقوله صح اثبات
العقوبات بدلالة وجب الكفارة في الجماع بالنص اي بعبارة النص وهو قوله عليه السلام اعتق رقبة الحديث
للاعرابي الذي جاء وقال هلكت واهلكت يعني واقعت امرأتي في نهار رمضان وفي الاكل والشرب بدلالة
النص لان العلة في ايجابها بالوقاع الجناية على الصوم وهي موجودة في الاكل والشرب فيجب الكفارة بهما بدلالة
النص وفي الكفارة معنى العقوبة لانها وجبت جزاء على الجناية زجرا عليه فلما اوجب اصحابنا الكفارة بدلالة
النص علم انها قطعية قوله قيل ان يقول اثبات العقوبات بها لا يدل على كونها قطعية الا ترى انها تثبت
باخبار الاحاد عند اكثر العلماء وكذا اثبت اسباب العقوبات فيما نحن الكلام بالبيان وفيها شبهة
واجيب بان المراد بالشبهة المانعة [illegible] الذي يتعلق به الحدود والكفارات في نفس الشبهة الواقعة في
طريق دليل الثبوت فانها لا تمنع قوله قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون
الفقيه وغيره سواء فيه وههنا وجوب الكفارة بالاكل والشرب مما اشتبه على الشافعي رح مع علو طبقته بعد ان بلغه
حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة قيل الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق
به الحكم المنصوص عليه ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا النص مما يعرفه اهل
اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك فيكون
من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك في غير موضع النص وهو كفارة في المتنازع فيه قد اشتبه على الشافعي بناء
على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالالة المعينة وهو الوقاع لا يخفى معنى الجناية فلا
يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة كذا في الكشف او نقول انا لا اثبتنا في وجوب الكفارة بالاكل والشرب وهو
دلالة النص وبينا المساواة بين وجوب الكفارة بالجماع وبين وجوب الكفارة بالاكل والشرب بحيث لم
يبق للخصم شبهة ثم بعد ذلك لم يظهر لنا خلاف من الصحابة والتابعين ومن اهل الاجتهاد فكان التمسك من قبله لا في دلالة
النص

النص كذا في الكافي فان قيل الجماع ليس نظير الاكل والشرب لان النسيان في الاكل والشرب يغلب لان وقت
اداء الصوم وقت الاكل والشرب عادة ووقت الاسباب المفضية الى الاكل من التصرف في الطعام وغير
ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالبا وهو ليس بوقت الجماع عادة وقيل الاكل والشرب بعرضية في اسباب الدعوة
اي دعوة النفس اليهما ولم يكن الميل اليهما قاصرة حاله لانه يغلب الشره واما الجماع فقاصرة في اسباب الدعوة
لكنه كامل في حاله لان هذه الشهوة تغلب الشرعية لا يصبر عن الجماع وهذا يذهب من قبله كالتي سوى ذلك
المقصود فيكون بهذه الزيادة تمتاز به ذلك القصور فاستويا فصح الاستدلال كذا في شرح المنار قيل للوقاع
مزية في الجناية على الاكل والشرب لان في الجماع فعل يوجب الفساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة ولذا قال
الاعرابي هلكت واهلكت ولان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد فشرع الزواجر
فيما له داعيان لا يكون شرعا فيما له داع واحد قيل الجواب عن الاول ان الكفارة انما تجب بالجماع بفعله وفعله
لا يوجب عليه الا افساد صوم واحد اما فساد صومها فبفعلها ولهذا اوجبت عليها الكفارة ايضا الا ترى انها لو لم
تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجامعها يلزمه الكفارة والجماع في حكم يوجب الافساد صوم واحد وعن الثاني
ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد فصارا اذا كان الفعل [illegible]
فاذا ادعياه ان قصد العصيان فالاخر ايضا عرف كذا في الكشف ايضا وعلى [illegible] اعتبار هذا المعنى اي على اعتبار ان
تحريم التافيف لدفع الاذى قيل يدار الحكم اي حكم النص على تلك العلة اي على معنى النص وجودا وعدما يعني
اذا وجد ذلك المعنى وجد الحكم واذا انعدم انعدم الحكم وان كانت صورة النص مخالفة لكون المعنى قطعيا قال
الامام ابو زيد الجملة معللة وتعقب تعليل الدوران الحكم على تلك العلة اي حيث قال الامام ابو زيد الدبوسي
لو ان قوما يعدون التافيف كرامة اي تعارفوا فيما بينهم التافيف كرامة لا يحرم عليهم تافيف الابوين لا نتفاء
معنى الاذى مع ان ظاهر النص يحرم التافيف على العموم والاطلاق ومن هذا قيل الحكم متى ثبت معلولا
بعلة مخصوصة ينتهي بانتهاء تلك العلة كذا اذا تعارضت عبارة النص ودلالته عبارة ذلك النص ترجح
الدلالة على العبارة وعلى هذا لو فرضنا هذا التفريع لقوله يدار الحكم على العلة وجودا وعدما ويحتمل ان يكون عطف
على قوله لو ان قوما يعدون فيكون من مقول الشيخ الامام ابي زيد يعني لا يمنع العاقدين عن السعي الى الجمعة

بانك انما المتبايعين في سفينة تجري او المسجد الجامع لا يكره البيع اي لا يحرم لانتفاء علة الحرمة لان المعنى
في كون البيع منهيا ترك السعي الى الجمعة وهذا المعنى لم يعرفه كل من يعرفه بمجرد السماع كل من يعرف الكلام وهذا البيع
لا يفضي الى ترك السعي فلا يكره بما ان المسائل تعبدات المدار به عدها وجيا بهذا ان الحكم يدور مع المعنى
وجودا وعدما قلنا اذا حلف رجل قائلا لا اضرب امرءته فمد شعرها او عضها او خنقها حنث اذ الكلام
كل واحد من المد والعض والخنق يوجد الايلام انما يشترط الايلام لان الضرب اسم لفعل مؤلم ولو وجد صورة
الضرب ومد الشعر عند الملاعبة دون الايلام لا يحنث لان المعنى الموثر في شرعية ضربها ترك ايلامها يحنث
بالايلام وان لم يوجد الضرب ولا يحنث بضرب لا يؤلمها وان وجد صورة الضرب ولقائل ان يقول هذا يخالف
ما ذكره في الجواهر وغيره ان الدلالة لا تجري في كلام العباد ... هذا لو قال بع هذا العبد لعمرو فلفظه ... باسمعه ان
يبيع عبدا آخر فهو المطلق وما ... هذا المعنى اي باعتبار ان الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما يقال اذا حلف
رجل قائلا لا يأكل لحما فاكل السمك او الجراد لا يحنث عندنا خلافا لمالك ولو اكل لحم الخنزير او الانسان
يحنث عند ابي حنيفة خلافا للصاحبين لان ضمير الشأن محذوف وهو اسم ان وحذف ضمير الشأن اذا كان منصوبا
جائز اذا الكلام ضعيف كذا قيل والاولى ان يقال ان قوله يعلم بتاويل المصدر اسم ان وقوله باول السماع خبره
اي لان العلم الحاصل ابتداء يحصل باول السماع يعلم ان الحاصل اي الباعث على هذا اليمين انما هو الاحتراز عما
ينشأ اي عما يحصل من الدمويات لان اللحم ينبئ عن الشدة والقوة لغة يقال التحم القتال اذا اشتد وقوي
والملحمة الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة وشدة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى
الاخلاط في الحيوان ولقائل ان يقول لانه ما خوذ من اللحام لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة
القتلى ولذا التحم القتال ما خوذ منه اي لما ذكرنا فلا يكون له ما اخذ يدل على الشدة والقوة كذا في التحقيق
فيدار الحكم اي حكم الحنث على ذلك اي على اكل لحم ينشأ من الدم وجودا وعدما ولحم الخنزير والادمي ينشأ من الدم
فيحنث في لحم السمك والجراد لم ينشأ من الدم لعدم عاصية الدم فيهما وهي اذا شمس اسود ودم السمك اذا شمس ابيض فلا
يحنث باكلهما فان قيل لحم السمك لحم على الحقيقة فلهذا لا يبيع غيره عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله تعالى لتاكلوا
منه لحما طريا فينبغي ان يتناوله لفظ اللحم عند الاطلاق كما قال مالك قيل سلمنا ان لحم حقيقة لكن المطلق ينصرف

الى الكامل

الى الكامل ولحم السمك فيه قصور في كونه لحما لعدم الشدة فيه لانه ليس بدموي اذ الدم هو الذي يتولد من الدم وينبئ عن الشدة
ولقائل ان يقول اذا لم يكن فيه دم وشدة فكيف يكون لحما حقيقة والاسم الذي يتولد من الدم وينبئ عن الشدة قد اجيب
بان الاسم انه ليس له دم لكن لما لم يوجد فيه بعض خواص الدم صرنا مترددين فقلنا بانه لا يقع عليه اسم اللحم عند
الاطلاق وما ذكروا انه لا دم له فمعناه لا دم له مثل دم سائر الحيوانات كذا قيل ولقائل ان يقول هذا يخالف
ما ذكر في الفقه اذا اصاب الثوب دم السمك الكثير قدر الدرهم اجزت الصلاة فيه لانه ليس بدم على التحقيق وما قيل
عند الشق منه ذلك ليس بدم وانما ذلك ماء احمر لان الدم اذا شمس اسود وهذا ابيض ولو كان فيه دم لما حل الا بعد التحريك
لا ازالة الدماء المسفوحة فان قيل قد تقرر ان الجمهور الشرعي بمنزلة الجمهور العادي فوجب ان لا يحنث باكل لحم
الخنزير والانسان قلنا قد ذكرنا جوابه على الاستقصاء في بحث الحقيقة المهجورة فان قيل قد تقرر ان
مبنى الايمان على العرف ولحم الخنزير والانسان غير متعارف قيل ان مبنى الايمان على العرف بالتفاهم لا على العرف
بالتعامل وعلى ما مر تحقيقه ولحم الخنزير والانسان متعارف بالتفاهم وان لم يكن متعارفا بالتعامل او نقول
لما ثبت ان الباعث على اليمين هو الاحتراز عما ينشأ من الدمويات وكل ما هو من الدمويات يدخل فيه
لوجود العلة فيه والعرف انما يعتبر اذا لم يوجد من المتكلم صريح او نية بخلافه والمعنى الذي يفهم بطريق اللغة اقوى
من النية بل هو الصريح ولهذا يجب تاويل العبارة بالمعنى الذي يؤول اليه تلك العلة على ما مر من تاويل قوله ولا تقل لهما
اف اي لا تؤذهما ويحنث بمد الشعر بطريق الايلام وان كان المتكلم قد صرح بالضرب لا يحنث بالضرب على
وجه الايلام وان وجد ما صرح به الحالف وهو الضرب فلا ترجح المعنى على التصريح كيف يعارض العرف الذي لا يعتبر
مع النية واما المقتضي فمفعول من الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضي مطلوبا من جهة المقتضي فاللفظ
الظاهر المنطوق وهو المقتضي والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى اي يقتضيه هذا الظاهر المنطوق عند الا
حتياج المعنى الذي لم ينطق به والمراد بالمقتضى هنا الثابت به ليكون طابقا لسائر الاقسام اعني الثابت
بمقتضى النص فهو زيادة مصدر بمعنى المفعول ... على النص الى على المنصوص والمنطوق
لصحة لا تتحقق معنى النص الا بثبت معنى المنصوص الا به ... الامر المزيد والجملة الفعلية صفة
لقوله زيادة نظيره في الكتاب قوله تعالى فتحرير رقبة فانه يقتضي الملك لان تحرير الرقبة لا يصح شرعا الا بعد

المهجور
المحجور

الملك لان تحرير الحر لا يتصور ولذا لم يجز تحرير ملك الغير عن نفسه عن كفارة كانه قال فحرر رقبة مملوكة فهذا مزيد على
المنصوص لا يتحقق معنى المنصوص الا به فكان ثابتا بطريق الاقتضاء ولقائل ان يقول يدخل في هذا الحد المحذوف
فانه مزيد على المنصوص لا يتحقق معنى المنصوص الا به كالاهل في قوله تعالى واسأل القرية واجيب بان المحذوف
عند عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم من باب المقتضى لا فرق بينهما فلعل
المصنف اختار هذا المذهب وهو الظاهر حيث اطلق في تعريف المقتضى او يقال المحذوف قد خرج بقوله زيادة
على النص لانه ثبت لغة وما يدل عليه النص لغة لا يكون زيادة عليه بخلاف المقتضى فانه ثبت شرعا لا لغة
يرد عليه ان المكان والزمان والمفعول به مقتضى الفعل مع انها غير ثابتة شرعا بل لغة واجيب بان المقتضى
ما لم يكن ثابتا لغة سواء كان ثبت شرعا او ضرورة وفيه نظر لانه على هذا ينعدم الفرق بين الفروع
واللغوي حيث جعل الفاعل والمصدر من الثابت لغة وجعلوا الزمان والمكان والمفعول به من الثابت
ضرورة مع ان الفعل يدل على كل منهما على السواء فالفرق بينهما يكون بعضها ضروريا وبعضها لغويا مشكل
ثم انما سمي المقتضى مقتضى لان معنى المنصوص لا يتحقق الا به كان النص اي المنصوص اقتضاه اي طلب
ذلك المزيد ليصح في نفسه معناه الى التصحيح في نفس النص معنى النص اي ليصح معناه بالنظر الى نفسه فلا جرم يكون
ذلك المزيد مقتضى النص فهذا الكلام بيان وجه التسمية المقتضى بهذا الاسم والمقتضى عندنا تبع للنص
ولهذا لم يجعل الايمان مقتضى للخطاب بالشرائع لئلا يكون رأس العبادات تبعا وقول الشيخ ليصح في نفسه
معناه يشير الى ان النص متوقف على المقتضى فيكون المقتضى مفتقرا اليه والنص مفتقر فاذا كان المقتضى
مفتقرا اليه كيف يكون تبعا والنص لما كان مفتقرا كيف يكون اصلا قلنا جاز ان يكون الاصل
مفتقرا الى شيء ولا يكون تبعا كالصلوة والطهارة فان قيل لفظة كان للتشبيه فيوجب ان يكون المنصوص
يشبه المقتضي وليس بمقتضى حقيقة قلنا هو من باب تشبيه الاقتضاء الشرعي بالاقتضاء الحسي فانهم مثاله
اي مثال المقتضي في الشرعيات اي في احكام الشرع قوله اي قول الزوج لامرأته انت طالق فان هذا اي
قوله طالق نعت المرأة اي وصفها بوصف الطالقية الا ان النعت اي لكون النعت يقتضي المصدر
لان كون المرأة موصوفة بالطلاق لا يتحقق الا بالطلاق فكان المصدر اي الطلاق موجودا ثابتا بطريق
الاقتضاء

الاقتضاء اي اقتضاء قوله انت طالق لصحته شرعا فكان مقتضى فان قيل الفعل والصفة يدلان على المصدر
لغة لا شرعا فان الضرب وضارب يدلان على الضرب لغة لا شرعا فكيف يكون مصدر قوله انت طالق وهو
الطلاق ثابتا بطريق الاقتضاء شرعا قلت انما يكون مقتضى مثل المصدر لغة فيما يحصل في الخارج بغير هذا الفعل
والصفة ويكون هذا الفعل والصفة اخبارا عن ذلك المصدر نحو زيد ضرب او ضارب فان الضرب في الخارج
حصل بايجاده اياه في الخارج لا بقوله زيد ضرب او ضارب وفي قوله انت طالق الطلاق لا يحصل الا بهذا
القول لان الشرع جعله انشاء للطلاق مثل قوله بعت واشتريت فاذا كان كذلك يكون الطلاق في قوله
انت طالق ثابتا شرعا لا لغة فكان المقتضى هذا هو الفرق بين مصدر ضارب وطالق فاحفظ فانه كلام
لطيف ولقائل ان يقول لما كان قوله انت طالق موضوعا في الشرع لانشاء الطلاق مثل قوله بعت واشتريت
فلا حاجة الى ثبوت الطلاق اقتضاء واجيب بان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء باعتبار انه موضوع في
الشرع لوقوع الطلاق واما في اللغة فلا حاجة الى ثبوت الطلاق اقتضاء ويحتمل انه في اللغة وكذا في
سائر الاخبار التي وضعت للانشاء فالبيع في بعت مثلا ثابتا بالاقتضاء والطلاق في انت
طالق نص على ذلك صاحب السغناقي وكذا اذا قال هذا مثال المشهور في الشرعيات اي اذا قال رجل
لآخر اعتق عبدك عني بالف درهم فقال المامور اعتقت يقع العتق عن الآمر ويجب عليه اي على الامر
الالف ولو كان الامر نوى به بهذا العتق الكفارة اي عتق الكفارة يقع العتق عما نوى اي عن الشيخ نواه
وهو الكفارة لحصول العتق حقيقة بعد البيع الذي ثبت بينهما بطريق الاقتضاء فهذا يوجب وقوع
العتق عن الآمر وذلك اي وقوع العتق عن الآمر ثابت لان قوله اي قول الامر اعتق عبدك عني يقتضي
بيعا قوله اي قول الآمر بعه اي بع عبدك مني بالف درهم ثم كن وكيلي في الاعتاق فاعتقه اي ذلك العبد
عني وهذا لان الامر بالاعتاق يقتضي ثبوت الملك للآمر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك بقوله عليه السلام
لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والملك يقتضي سببا وذكر العوض دليل على البيع فاعتبر البيع اقتضاء واذا ثبت
البيع ثبت القبول كذلك لتوقف الاعتاق عن الآمر على القبول ايضا لانه ركن في باب البيع وكذا قول المامور
اعتقت يقتضي بيعا قوله بعته منك بالف ثم صرت وكيلا فاعتقت وهذا لان قول الآمر بعه مني بالف درهم

امر بالبيع وليس بايجاب ولا يثبت بهذا المقتضي بيع ولا شراء لانه امر مجرد امر وانما يثبت البيع بقول
المأمور اعتقت فكأنه قال بعت ثم حررت وكيلا فاعتقت وبهذا الكلام حصل الايجاب ويجوز ان
يقال كلام الآمر يقتضي الايجاب وكلام المأمور يقتضي القبول وهذا اصح فثبت البيع اي الامر بالبيع من
كلام الآمر والبيع من كلاميهما سابقا على الاعتاق ويمكن ان يراد بالبيع الايجاب وهو المطابق للسياق
اي فيثبت الايجاب بطريق الاقتضاء وصار كانه قال الآمر بع عبدك عني بالف درهم ثم كن وكيلي بالاعتاق
فيكون امرا بالبيع منه والاعتاق عنه جميعا فقال المأمور بعته منك بالف ثم حررت وكيلا فاعتقت فيا
الفروق كانت العتق واقعا عن الآمر فثبت القبول اي قبول البيع من البائع او من المشتري وكذلك اي
بطريق الاقتضاء ايضا لانه اي لان القبول ركن في باب البيع والشيء لا يوجد بدون ركنه فالمقتضي [illegible]
يكون مقتضيا للقبول ضرورة هو اختيار المص رح مخالف الشيخين وغيرهما فانهم لم يتعرضوا لثبوت القبول
اقتضاء وللقائل ان يقول القبول من المشتري وهو الآمر كيف يثبت باقتضاء كلام المأمور وهذا لان
الايجاب يثبت من كلام المأمور حيث قال اعتقت وهو بمعنى بعت ثم اعتقت عنك ويمكن ان
يجاب عنه بان كلام الآمر اعتق عبدك يقتضي قبول البيع لان الامر بالاعتاق انما يصح بعد قبول البيع
ثم وللقائل ان يقول لا حاجة الى اثبات البيع ههنا بطريق الاقتضاء لان المقتضي انما يقدر بينهما تصحيح العمل هنا
بالمنصوص بدون شرط تقدمه وههنا امكن العمل بالامر بالاعتاق بدون شرط تقدم البيع عليه بان يحمل
الامر على طلب اعتاق العبد من المخاطب وان كان مملوكا له اعتاقا على مال وهو الالف فيكون كلمة
عني في قوله عني للسببية اي بمجيئي وشفاعتي او يحمل قبول الالف تبرعا على تقدير اعتاقه او يحمل قوله الالف
اعتق على كاتب تجوزا اذ الكلام اذا دار بين المجاز والاضمار كان المجاز هو اولى فلا حاجة الى اظهار
المقتضي ولهذا اي ولاجل ان ما يصح الامر بالاعتاق من اسباب الملك يثبت اقتضاء قال ابو يوسف رح
اذا قال رجل لآخر اعتق عبدك عني بغير شيء اي بغير عوض فقال المأمور اعتقت يقع العتق عن الآمر
فيكون هذا اي قوله اعتق عبدك عني بغير شيء مقتضيا للهبة اي هبة المأمور من الآمر والتوكيل اي توكيل
الآمر المأمور لان الهبة تمليك بغير عوض فصار كانه قال هب عبدك لي وكن وكيلي في الاعتاق فقال المأمور
وهبت

وهبت وحررت وكيلا فاعتقت ولا يحتاج فيه اي في الهبة الثابتة اقتضاء الى القبض صريحا بل يثبت
اقتضاء لانه لما ثبت الهبة اقتضاء والهبة لا تتم الا بالقبض ثبت القبض اقتضاء لانه هو اللفظ
غير مذكور في الكتاب النسخ اي لان القبض بمنزلة القبول في باب البيع يتعلق بمحذوف اي بل يثبت القبض
اقتضاء ولا يحتاج الى القبض صريحا فكذا القبض في باب الهبة ولكنا نقول هذا جواب ابي حنيفة رح
ومحمد رح عن قول ابي يوسف رح اي لكنا نقول فرق بين القبول في باب البيع والقبض في باب الهبة القبول
ركن في باب البيع وركن الشيء داخل في وجود ذاته فاذا اثبتنا البيع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورة
اقتضاء ايضا بخلاف القبض في باب الهبة فانه ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة متعلقا بالحكم
بطريق الاقتضاء صفة الحكم ليكون الحكم الثابت بطريق الاقتضاء حكما بالقبض بل هو شرط وشرط الشيء
خارج عن ذاته فلا يكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما بالقبض ولقائل ان يقول ان الشيء كما لا يتم
وجوده الا بالركن يتحقق وجوده على الشرط كذا ذكره الشارح رح وحاصل الاعتراض ان المؤثر في ثبوت
المقتضي انما هو توقف المنصوص والمنصوص كما يتوقف على الركن يتوقف على الشرط لان الشيء كما لا
وجوده يتم الا بالركن يتوقف وجوده على الشرط والقبض شرط في الهبة فينبغي ان يثبت بالاقتضاء واجيب
بان المقتضي اصل والمقتضى تبع فيلزم ان يكون المقتضى من جنس المقتضي فلا يثبت القبض الذي هو
فعل حسي بطريق الاقتضاء [illegible] القول وهو الهبة لان الفعل الحسي لا يجانس للقول فلا يمكن
اثباته بطريق الاقتضاء فان قيل ان المقتضى يثبت بشروط المقتضي لا بشروط نفسه فينبغي ان يقع
العتق عن الآمر لان الهبة ثبت مقتضى للعتق فثبت بشروطه ويسقط شرط الهبة مقصودا
وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول مقصودا في البيع الثابت اقتضاء بل اولى لان القبول ركن
في البيع والقبض شرط في الهبة فاذا سقط الركن ثمة لكونه ثابتا بمقتضى العتق مع ان الركن اقوى
من الشرط فلان يسقط الشرط اولى هنا اجيب قبل ان ثبوت المقتضى بهذه الطريق شرعي فانما يسقط ما يحتمل
السقوط شرعا في الجملة والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فانه [illegible]
عن ركنا يحتمل السقوط في الجملة كما في التعاطي الا ترى ان البيع ينعقد بالتعاطي فيسقط الايجاب

بمنزلة القبول في باب البيع وانه يثبت اقتضاء

اي القبول

والقبول فان قيل لم لا يجعل الامر قابضا للعبد بحكم النيابة [illegible] تصحيحا [illegible] كما في قوله اطعم عني مالك بالافراد
عن كفارة يميني حيث جاز ويثبت الملك والقبض للامر بحكم النيابة الفقير منه قيل الهبة يحتاج الى القبض
بالاحراز الحسي لان الاحراز الحسي الخارج وذلك لم يوجد الا من الامر حقيقة فظاهره ان العبد بدلا [illegible]
محرز وحكم المقتضي انه اي ان المقتضي يثبت بطريق الضرورة اي ضرورة تصحيح المنصوص فيتقدر المقتضي
بقدر الضرورة اي ضرورة صحته اي لا يتجاوز عن قدر الضرورة ولقائل ان يقول المقتضي هو الثابت بطريق
الضرورة فكيف يكون هذا حكمه اللهم الا ان يحمل كلامه على القلب اي وحكمه ان يتقدر بقدر الضرورة فانه يثبت
بطريق الضرورة فان قيل ان المقتضي لما ثبت بطريق الضرورة كيف يوجد في كلام الله مع ان الله تعالى منزه عن العجز
والضرورة علوا كبيرا قيل هذه الضرورة انما ترجع الى المستدل لا الى المتكلم فلا ينافي في كون المقتضي في كلام سبحانه وتعالى
ولهذا اي ولاجل ان المقتضي يثبت بطريق الضرورة قلنا اذا قال رجل لامرأته انت طالق وهو ينوي به اي بقوله
انت طالق الثلث اي ثلث تطليقات لا يصح نيته لان الطلاق الثابت بقوله انت طالق يتقدر اي
يعتبر ويجعل مذكورا مفعولا ثانيا اذ لا محل لتقديره [illegible] يجعل بطريق الاقتضاء لتصحيح قوله انت طالق شرعا [illegible]
فيتقدر الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء بقدر الضرورة اي ضرورة صحة قوله انت طالق والضرورة ترتفع
بالطلاق الواحد فيقدر الطلاق مذكورا في حق الطلاق الواحد لا في حق ما زاد ولهذا الضرورة ولقائل ان يقول
هذا منقوض بقوله طلقي نفسك حيث يصح فيه نية الثلاث مع ان الطلاق فيه ثابت اقتضاء عند المصنف وغيره
مما لا يفصل بين المحذوف يكون المقتضي امرا شرعيا والمحذوف لغويا كما في انت طالق وطلقتك اذ لا [illegible]
الفاعل والماضي والامر سواء في دلالتها على المصدر لغة والجواب بان قوله طلقي مختصر من طلب الفعل بالمصدر
اي افعلي فعل الطلاق وكذلك سائر الفاظ الامر مختصر من الكلام والمطول سواء فكان المصدر في الامر
كالملفوظ فيصح تعميمه اذ المصدر جنس يقع على الادنى ويحتمل الكل ولقائل ان يقول كما ان قوله طلقي مختصر من
افعلي فعل الطلاق كذا طلقتك مختصر من فعلت فعل التطليق لما عرف ان كلا من تصاريف الفعل
مختصر من الاخبار بالفعل بالمصدر فينبغي ان يصح نية الثلث في الصيغتين ثم اعلم ان من فرق بين
المقتضي والمحذوف بكون الاول شرعيا والثاني لغويا يرد عليه ان كلا من اسم الفاعل والماضي والامر
سواء

سواء في دلالتها على المصدر فكيف قالوا ان قوله طالق وطلقتك يدل على الطلاق شرعا وان قوله طلقي يدل على
الطلاق لغة حتى صح نية الثلث في هذا دون الاولين وعلى هذا الاصل وهو ان المقتضي يثبت بقدر الضرورة
يخرج الحكم ثم قوله وعلى هذا متعلق بقوله بناء على وهو بمعنى ابتنى وقع صفة مصدر محذوف اي يخرج الحكم
تخريجا مبنيا على هذا الاصل في قوله اي قول الرجل ان اكلت فكذا وهو ينوي به اي بهذا الكلام الفعل تاويل
عطف المصدر على قوله في قوله اي ونيته او باول قوله في قوله بان قال اي يخرج الحكم في ان قال فيكون [illegible] عطفا على قال
او حال بتقدير قد وليس بعطف اي وقد نوى به طعاما دون طعام بان قال اردت به الخبز دون [illegible]
المطبوخ لا يصح نيته عندنا لا قضاء ولا ديانة وقوله لا يصح جملة مستأنفة لان الاكل يقتضي طعاما اي
ماكولا فكان ذلك اي الطعام ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر الطعام الثابت بطريق الاقتضاء بقدر الضرورة
والضرورة ترتفع بالفرد المطلق من الطعام ولا تخصيص الا بعد العموم اي لا يتصور التخصيص في الفرد المطلق لان التخصيص
بعد العموم ولا عموم للمقتضي فان قيل سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضي لا عموم له لكن
لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكل الذي هو مصدر مفهوم لغة من قوله ان اكلت لان
دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة لكونه نكرة في سياق الشرط بمنزلة ما اذا صرح
به نحو ان اكلت اكلا فانه يصدق في نيته اكل دون اكل قيل المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل وهو الذي
يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد ولا دلالة في الفعل على الفرد
بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو ان اكلت اكلا فانه ولكنه دلالة
يدل على الافراد لانه نكرة في موضع الشرط وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية كذا قيل ويقرب بوجهين الاول انهم
صرحوا بان المصدر اذا صرح يكون للتاكيد والتاكيد يقرر مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على
الماهية ولهذا لا يثنى ولا يجمع والثاني انهم قالوا اذا قال ان خرجت فعبدي حر ونوى به السفر خاصة صدق
ديانة في وجه بان ذكر الفعل لغة ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي [illegible] في موضع المصدر فيعم فيقبل
التخصيص بالنية وهذا الكلام يدل على ان المصدر المذكور والمدلول [illegible] اذا قال ان اكلت [illegible]
طعاما وهذا من باب العموم قيل انه ليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل بدون الطعام

يحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها يحنث
لا لعموم اللفظ ولكن لحصول المحلوف عليه في الاحوال كلها فكذا هذا او يقال الحنث بكل طعام لاطلاق المقتضي
لا لعموم الاثر انه لو قال اعط هذه الدراهم رجلا يكون ممتثلا امر الامر اذا اعطى اليها اي رجل كان مع ان قوله رجل
خاص بلا شبهة لانه نكرة في موضع الاثبات ولقائل ان يقول اذا كان مطلقا جاز تقييده بطعام دون
طعام واجيب بان تعيين بعض انواع الطعام تخصيص لا تقييد وانما كان تقييدا اذا اريد الطعام الموصوف
بصفة الا ترى انه اذا اريد بالرجال قوم باعيانهم من قريش او بني تميم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا
اريد الرجال بصفة العلم مثلا كالفقيه ثم جاز ارادة الطعام الموصوف بصفة مع ذلك اثبات وصف زائد
على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة التعميم ولقائل ان يقول هذا الحكم
منقوض بمسألة الخروج فان عمومه ثابت بطريق الضرورة دون اللفظ مع انكم قلتم بعمومه وجواز تخصيصه
بنية السفر باعتبار ان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي وكذا لو قال الزوج لها اي لامرأته
بعد الدخول بها اعتدي ونوى به اي بقوله اعتدي الطلاق ولقائل ان يقول اذا قال اعتدي للمدخول بها
ونوى به اعتداد الاقراء يقع الطلاق اقتضاء ولو قال لغير المدخول بها يكون استعارة محضة عن الطلاق محض
العبارة ههنا ان يقول ونوى به اعتداد الاقراء ليصح سياق كلامه فكيف يستقيم قوله ونوى به الطلاق الا
الا ان يحمل الكلام على حذف مضاف اي نوى به اي بلفظ الطلاق في جميع المعنى لتقع الطلاق اقتضاء لان
لا ضرورة اعتدي يحتمل في نفسه يجوز ان يراد به اعتدي نعم الله تعالى عليك واعتدي نعمي عليك او اعتدي من الزنا
او اعتدي الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية يثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق
الاقتضاء لان الاعتداد اي لان الامر بالاعتداد بالاقراء يقتضي وجود الطلاق سابقا على الامر بالاعتداد
ليصح الامر بالاعتداد فيقدر الطلاق موجودا ضرورة اي ضرورة صحة الامر بالاعتداد فكانه قال طلقتك
فاعتدي والضرورة ترتفع بالادنى وهو اصل الطلاق فلا يثبت الصفة اي صفة البينونة لان حكم الطلاق اصل الاعتداد
بسببه والاعتداد فرعه لانه حكم وما كان سببا لا يثبت اقتضاء لان المقتضي ابدا يكون تبعا للمقتضي
وبهذا لا يثبت الحرية اقتضاء فيما اذا قال لعبده كفر بيمينك بالمال وتزوج اربعا لان الحرية اصل للتكفير
دونه

يثبت الطلاق ههنا اقتضاء وهو اصل بالنسبة الى الاعتداد وقيل السبب من حيث انه وسيلة
[illegible] وان [illegible] بطريق الاقتضاء وبهذا يثبت السبب بطريق الاقتضاء في قوله ان اغتسلت الليلة
[illegible] يثبت دون سبب بخلاف الحرية فانه ليس بسبب للتكفير بل شرط له كذا قيل وفيه نظر لان السبب
[illegible] من حيث انه وسيلة الى المسبب كان كطرف الاصل من السبب اصلا من وجه دون وجه [illegible]
[illegible] لا استحالة بينهما في الطرفين كما في باب العلة والمعلول ولان الحرية لما كانت شرطا للتكفير والشرط تابع
[illegible] جاز ان يثبت اقتضاء [illegible] بانا نسلم ذلك لكنه لم يثبت اقتضاء لانه تغير المقتضي لان الامر
[illegible] ولاية المولى [illegible] كذا في قواعد الجامع الصغير ويقال [illegible] سبب خاص لا
[illegible] وجوده ونفاذه [illegible] جاز ان يثبت اقتضاء بخلاف الحرية فانه ليس بسبب
[illegible] ان يكون [illegible] التكفير الحنث والحرية شرط له وبهذا اي ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء كان
الطلاق الواقع بقول اعتدي بعد الدخول بها رجعيا لا بائنا لان وصف البينونة زائد على قدر الضرورة اي ضرورة
[illegible] الاعتداد لان الضرورة ترتفع بالرجعي لانه دون البائن فلا يثبت وصف البينونة بطريق الاقتضاء
[illegible] لان الاقتضاء لا يثبت الا ما كان ثبوته ضروريا لا يصح الكلام بدونه وههنا يصح الامر بالاعتداد
[illegible] فلا يثبت البينونة ولا يقع بقوله اعتدي لها الا واحدة اي طلاق واحد وفي بعض النسخ الا واحدة
[illegible] ان الزائد على قدر الضرورة لا يثبت بطريق الاقتضاء والزائد على الواحد زائد على قدر
الضرورة [illegible] عند اولي الزائد على الواحد ولقائل ان يقول ان [illegible] البينونة زائد على قدر
الضرورة [illegible] بطريق الاقتضاء [illegible] بقوله انت بائن فانه لو نوى البينونة الغليظة وهي التي بالثلاث يصح ان
[illegible] وصف زائد على قدر الضرورة لهذا ذكر [illegible] ان البينونة في انت بائن يثبت اقتضاء لا لطلاق
[illegible] الثلث لا يقع [illegible] لان الضرورة ترتفع بالواحد [illegible]
[illegible] الثلث [illegible] وصل المحلية [illegible]
[illegible] هو تعيين احد المحتملين [illegible] انت بائن [illegible] موجودا
[illegible] بعد الدخول لانه لو قال لها قبل الدخول بها اعتدي ونوى به الطلاق يقع الطلاق

معتبر

للعمة

التبتة

وليس

الاعتداد الاقراء

يحصل الحنث اليقين وهو كالوقت والحال فانه لو قال وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها يحنث
لا لعموم اللفظ ولكن لحصول المحلوف عليه في الاحوال كلها فكذا هذا او يقال الحنث بكل طعام لاطلاق المقتضي
لا لعموم الاقتضاء انه لو قال اعط هذا الدرهم رجلا يكون ممتثلا امر الامر اذا اعطى اليه اي رجل كان مع ان قوله رجل
خاص بلا شبهة لانه نكرة في موضع الاثبات وللقائل ان يقول اذا كان مطلقا جاز تقييده بطعام دون
طعام واجيب بان تعيين بعض انواع الطعام تخصيص لا تقييد وانما كان تقييدا اذا اريد الطعام الموصوف
بصفة الاترى انه اذا اريد بالرجال قوم باعيانهم من قريش او بني تميم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا
اريد الرجال بصفة العلم مثلا فان قيل فلم جاز ارادة الطعام الموصوف بصفة قيل ذلك اثبات وصف زائد
على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة التعميم وللقائل ان يقول هذا
منقوض بمسئلة الخروج فان عمومه ثابت بطريق الضرورة دون اللفظ مع ان الحكم تعلق بعمومه وجواز تخصيصه
بنية السفر باعتبار ان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي وكذا لو قال الزوج لها اي لامرأته
بعد الدخول بها اعتدي ونوى به اي بقوله اعتدي الطلاق وللقائل ان يقول اذا قال اعتدي للمدخول بها
ونوى به اعتداد الاقراء يقع الطلاق اقتضاء ولو قال لغير المدخول بها يكون مستعارا محضا عن الطلاق فحق
العبارة ههنا ان يقول ونوى به اعتداد الاقراء ليصح سياق كلامه فكيف يستقيم قوله ونوى به الطلاق الجواب
الا ان يحمل الكلام على حذف مضاف اي ونوى به ايام عدة الطلاق فيستقيم المعنى يقع الطلاق اقتضاء لان قوله
لامرأته اعتدي يحتمل في نفسه يجوز ان يراد به اعتدي نعم الله تعالى عليك واعتدي نعمي عليك او اعتدي من الزنا
او اعتدي من الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية يثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق
الاقتضاء لان الاعتداد اياما لان الامر بالاعتداد الاقراء يقتضي وجود الطلاق سابقا على الامر بالاعتداد
ليصح الامر بالاعتداد فيقدر الطلاق موجودا ضرورة اي ضرورة صحة الامر بالاعتداد فكأنه قال طلقتك
فاعتدي والضرورة ترتفع بالادنى وهو اصل الطلاق فلا يثبت الا هو وهو البينونة فان قيل الطلاق اصل لانه
سببه والاعتداد فرعه لانه حكمه فكان سببا لا يثبت اقتضاء لان المقتضي ابدا يكون تبعا للمقتضى
ولهذا لا يثبت الحرية اقتضاء فيما اذا قال لعبده كفر يمينك بالمال او تزوج اربعا لان الحرية اصل للتكفير
دون

[illegible] الطلاق ههنا اقتضاء وهو اصل بالنسبة الى الاعتداد قيل السبب من حيث انه وسيلة
[illegible] ان يثبت بطريق الاقتضاء ولهذا يثبت السبب بطريق الاقتضاء في قوله ان اغتسلت الليلة
[illegible] حرة سبب دون سبب بخلاف الحرية فانها ليست سبب للتكفير بل شرط له لكن اقول وفيه نظر لان السبب
[illegible] من حيث انه وسيلة الى المسبب كان كالواحد من الشرط والسبب اصلا من وجه دون وجه وتبعا من وجه فينبغي
[illegible] استعارة بينهما من الطرفين كما في بين العلة والمعلول ولان الحرية لما كانت شرطا للتكفير والشرط تابع
[illegible] ان يثبت اقتضاء [illegible] عنه بانا نسلم ذلك لكنه لم يثبت اقتضاء ولانه مغير للحقيقة لان الامر هو
[illegible] لا انقطاع ولاية المولى عنه لكن ادنى قواعد الشرع القضاء او يقال الطلاق سبب خاص لا
[illegible] صلاة من وجه دون وجه فيجوز ان يثبت اقتضاء بخلاف الحرية فانها ليست سبب
[illegible] ان يكون مختصا بسبب التكفير الحنث والحرية شرطا وبهذا اي لثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء كان
الطلاق الواقع بقوله اعتدي بعد الدخول بها رجعيا لا بائنا لان وصف البينونة زائد على قدر الضرورة اي ضرورة
[illegible] الاعتداد لان الضرورة ترتفع بالرجعي لانه دون البائن فلا يثبت وصف البينونة بطريق الاقتضاء
[illegible] اعتدي لان ما بالاقتضاء لا يثبت الا ما كان ثبوته ضروريا لا يقع الطلاق بدونه وهو ما يصح الامر بالاعتداد
[illegible] البينونة فلا يثبت البينونة ولا يقع بقوله اعتدي لها الا واحدا اي طلاق واحد وفي بعض النسخ الا واحدة
[illegible] واحدة رجعية فلا يقع ما فوقها ان الزائد على قدر الضرورة لا يثبت بطريق الاقتضاء والزائد على الواحد زائد على قدر
[illegible] ضرورة صحة الامر بالاعتداد اي الزائد على الواحد وللقائل ان يقول ان قوله [illegible] البينونة زائدة على قدر
الضرورة لا يثبت بطريق الاقتضاء ينتقض بقوله انت بائن فانه لو نوى البينونة الغليظة وهي الحاصلة بالثلاث يصح مع ان
الغليظة وصف زائد على قدر الضرورة لما ذكر الشارح حاصل الاشكال ان البينونة في انت بائن ثبت اقتضاء كالطلاق
في الطلاق فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث كما لا يصح في اعتدي لان الضرورة ترتفع بالواحد والجواب بانا نسلم ان [illegible]
[illegible] قاطعة للملك وقاطعة للحل [illegible] وصل المحل فيه الثلث [illegible] احدهما
[illegible] بل هو تعيين احد المحتملين والمحتمل ههنا قوله انت بائن فيكون محلا للنية موجودا
[illegible] بعد الدخول لانه لو قال لها قبل الدخول بها اعتدي ونوى به الطلاق يقع الطلاق

معتبر

المقتضي

الحكم

وليس

الاعتداد بالاقراء



بعض ... ويطرق الاقتضاء بل جعل مستعار الاعضاء جرح اللفظ لانه لا يلائمه ... طريق الاف
للمقتضي من ثبوت المقتضى ولا وجود لان الطلاق سبب لوجود الاعتداد ... يجعل ...
وفيه ابحاث شريفة ونكات لطيفة ذكرتها في شرح المسامع فانظر هناك ...

تاريخ وفات حافظ جيو حافظ دوست محمد
هفت ودوم جمادى الثانيه روز پنجشنبه
يك هزار ... صد و چهار و چار ...

هفت ودوم از جمادى الثانيه
كرده رحلت بجو ابگاه عدم
سال تاريخ رحلتش جستم
هاتف از ... گفت باغ ارم


KING SAUD
UNIVERSITY
http://makhtota.ksu.edu.sa